تا اجتهاد

فصل‌نامۀ علمی- تخصصی مدرسۀ فقهی امام محمّد باقر علیه السلام
سال سوم - پیش‌شمارۀ یازدهم - تابستان ۹۳
۵۰۰۰ تومان

انصراف از دیدگاه آیة‌الله شبیری زنجانی دام ظلّه

تمسک به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه/ علیرضا اعلایی

آشنایی با فقه تربیت/ گفتگو با استاد اعرافی

نشر خبر فحشا/ عبدالحسین آل یاسین

اجاره رحم/ علیمراد مهاجری

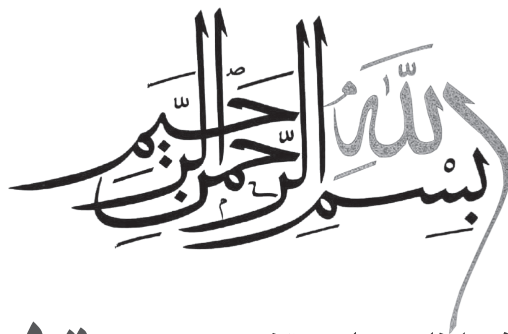
مدیریت اسلامی اشیاء پیدا شده/ داوود عابدی اردکانی

شرط ابتدایی/ مصطفی منتظری

بیانات مقام معظم رهبری:

از آغاز پیدایش فقه تفصیلی و استدلالی در شیعه در قرن چهارم هجری تا امروز، این دانش دینی روزبه‌روز گسترده‌تر و با کیفیت‌تر گشته و بتدریج از اسلوب و روش استنباطی متقن و استوار که همان روش «فقاهت» است و علم اصول فقه، عهده‌دار تدوین و تحکیم اجزاء و اصول آن است، برخوردار شده است. در این عرصه، تلاش موفّق و مجاهدت‌آمیز هزاران فقیه برجسته‌ی شیعه که در میان آنان صدها مؤلّف نامدار و دهها فقیه صاحب سبک و مبتکر دیده می‌شوند، حجم عظیمی از یک حرکت هزار ساله و رو به رشد و دارای محصولی اعجاب‌انگیز را، در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد. این گنجینه‌ی پربار و کم‌نظیر، امروزه در اختیار فقهای برجسته‌ی شیعه و مورد استفاده‌ی آنان و تا حدودی آحاد مردم متدین است. لیکن تکریم این ثروت معنوی سه وظیفه‌ی عمده در قبال آن را بر عهده‌ی همه‌ی علاقه‌مندان و متخصصان فقه امامیه قرار می‌دهد. این سه وظیفه عبارت است از: معرفی، بهره‌برداری و تکمیل. دو وظیفه‌ی اول ناظر به گذشته و اکنون است، و وظیفه‌ی سوم، ناظر به آینده است.

پیام به نخستین کنگره‌ی علمی تخصصی دائرةالمعارف فقه اسلامی (۱۳۷۲/۱۱/۱٤)



فصل‌نامه‌ی علمی ـ تخصصی تا اجتهاد

سال سوم، پیش‌شماره‌ی یازدهم، تابستان ۹۳

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی مدرسه‌ی فقهی امام محمّد باقر علیه السلام

مدیر مسئول: محمدمهدی گلشن

سردبیر: مهدی همتی

همکاران این شماره: سید عبدالحسین آل یاسین، علیرضا اعلایی، علیمراد مهاجری، داوود عابدی، مهدی روشنایی، محمد عبداللهی، سید علی مرتضوی، حسن مهاجری.

داوران این شماره: اساتید معظم قدیرعلی شمس، علی فاضلی هیدجی، حسین شایعی.

ویراستار: مهدی صباغی.

صفحه آرا: مخبریان.

آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچه‌ی ۱۹، بن‌بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسه‌ی فقهی امام محمّد باقر علیه السلام

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵-۰۲۵

پیام کوتاه: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۸

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

فهرست مطالب

۳	**انصراف از دیدگاه آیةالله شبیری زنجانی** دام ظلّه مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام
۲۷	**تمسک به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه** علیرضا اعلایی
۵۱	**آشنایی با فقه تربیت** گفتگو با استاد اعرافی
۵۷	**نشر خبر فحشا** عبدالحسین آل یاسین
۹۹	**اجاره رحم** علیمراد مهاجری
۱۴۵	**مدیریت اسلامی اشیاء پیدا شده** داوود عابدی
۱۶۱	**شرط ابتدایی** مصطفی منتظری
۱۸۵	**آموزش OneNote**

انصراف از دیدگاه آیةالله العظمی شبیری زنجانی دام ظلّه

مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام*

تاریخ دریافت: ۲۰ خرداد ۹۳ تاریخ تأیید: ۳۰ مرداد ۹۳

چکیده

این مقاله به بررسی دقیق تعریف، اقسام و مناشی انصراف پرداخته و چیزی که در آن مورد تاکید قرار گرفته، این است که منشأهایی که برای انصراف ذکر شده که عبارتند از: غلبه وجودی، غلبه استعمالی، قدر متیقن در مقام تخاطب و بناء عقلا و متشرعه، هیچ‌کدام به تنهایی موجب انصراف ترکیبی نمی‌شود، بلکه نیاز به تناسبات حکم و موضوع دارند.

و در ادامه به بررسی جریان انصراف در عمومات پرداخته شده، و هم‌چنین فروعات مربوط به انصراف که شامل مباحث مهمی از قبیل مرتبه ظهور انصرافی، عدم جریان انصراف در ادله عقلیه، جریان انصراف در اطلاق مقامی و مجاز نبودن مطلق بعد از انصراف می‌باشد، تحت عنوان تنبیهات ذکر شده است.

و در پایان برای فهم بهتر انصراف، هفده مورد از موارد کاربرد انصراف در فقه، تحت عنوان تطبیقات، بیان شده است.

---

*این مقاله با همکاری حجج اسلام اصغری، مهاجری و سنایی از دروس خارج فقه حضرت استاد، استخراج و تنظیم شده است.

واژگان کلیدی

انصراف، مناشیء انصراف، تعریف انصراف، تطبیقات انصراف.

مقدمه

از جمله مباحث مهم اصولی که در ابواب و مسائل گوناگون فقه، کاربرد دارد و از موضوعات مورد ابتلاء فقها محسوب می‌شود، بحث انصراف است. نزد قدما، جایگاه بحث اصولی انصراف، مبحث عام و خاص بوده است. مرحوم سید مرتضی در الذریعه مساله انصراف را تحت عنوان «**فصل فی تخصیص العموم بالعادات**»[۱] مطرح می‌کند. فقهای بعدی هم، اگر به مساله نظر افکنده‌اند، به همین صورت بوده است البته شیخ طوسی در مبسوط، از انصراف اطلاق، سخن به میان آورده که حاکی از نگاه دقیق او درعرصه استنباط است.[۲] ابن‌ادریس نیز در سطحی محدودتر، انصراف را در مورد اطلاق مطرح فرموده است.[۳]

امّا متأخرین، بحث انصراف را در مبحث مطلق و مقید مطرح کرده و به اجمال به آن پرداخته‌اند و اگر نگاه دقیقی به انصراف سامان گرفته، بیشتر در عرصه فقه بوده که به علت طبیعت فضای بحث فقهی، به اختصار بیان شده و نظم لازم را ندارد. و از آنجا که عمومات و اطلاقات، نقش مهمی در استنباط احکام شرعی دارند، پرداختن به بحث انصراف، ضروری به نظر می‌رسد.

آنچه که در بحث انصراف محط نظر می‌باشد این است که آیا عواملی مانند کثرت استعمال، کثرت وجود، تناسبات حکم و موضوع و قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از اطلاق و یا عموم الفاظ می‌شود یا خیر؟ مثلا آیا کثرت استعمال عالم در شخص فقیه مانع از اطلاق «اکرم عالما» می‌شود به گونه ای که اکرام عالم نحوی مجزی نباشد یا خیر؟

تعریف انصراف

انصراف، انسی ذهنی بین لفظ و حصّه‌ای معیّن از معنای موضوع‌له آن بوده[۴] و دارای

---

۱. الذریعه الی اصول الشریعه، ج ۱، ص ۳۰۶.

۲. المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۳۸۸، ۳۹۹، ۹۴، ۶۱؛ ج۳، ص ۲۴، ۴۴، ۱۸۴، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۶۰؛ ج ۴، ص ۲۰، ۴۹، ۲۹۴؛ ج۵، ص ۸۳؛ ج ۶، ص ۱۹۵.

۳. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج۱، ص ۳۸۲؛ ج ۲، ص ۱۰۹، ۴۱۴؛ ج ۳، ص ۳۶، ۲۰۳.

۴. و هو أنس ذهني خاصّ – نتیجة الملابسات– بحصّة معیّنة من حصص المعنی الموضوع له اللفظ، کما في انصراف المسح المأمور به في آیة الوضوء إلی المسح بالید و بباطنها أیضا؛ لغلبة المسح بالید و بالباطن. (دروس فی علم الأصول، ج۲، ص۸۰)

خصوصیّات زیر می‌باشد:

۱. صلاحیت انطباق بر منصرف عنه

شرط انصراف این است که موضوع، صلاحیّت انطباق بر مصداق منصرف عنه را فی حدّ ذاته داشته باشد، لکن ذهن انسان بر اساس عواملی مانند تناسبات حکم و موضوع، آن موضوع را بر آن مصداق تطبیق نکرده و گویا موضوع را مقیّد به قید متّصلی می‌نماید.

مثلا: لفظ «رجل» از مردی که دارای دو سر است منصرف است، ولی هیچ گاه گفته نمی‌شود که این لفظ از زن منصرف است؛ زیرا عنوان رجل، فی حدّ ذاته، صلاحیّت انطباق بر زن را ندارد.

۲. مستقرّ بودن انصراف

ملاک انصراف این نیست که فردی ابتدائاً به ذهن نیاید؛ بلکه باید طوری باشد که پس از تامّل، اگر متکلّم را نسبت به فردی ملتفت کنند، بگوید: این فرد، مدّ نظر من نبود. مثلا در روایت، در مورد شخصی سؤال شده که قسم خورده با جاریه زیبای عمّه‌اش به هیچ وجه تماس برقرار نکند، سپس این جاریه از طریق وراثت، به همین شخص منتقل می‌شود. امام علیه السلام در پاسخ می فرمایند: «تماس با او اشکال ندارد؛ زیرا مقصود گوینده از قسم، این بوده که مرتکب معصیت و حرام نشود، نه اینکه اگر آن کنیز به وجه حلالی در اختیار او قرار گرفت باز هم از او متمتّع نگردد».[1]

همین طور که ملاک در انعقاد عموم و اطلاق نسبت به یک فرد، این است که اگر در مورد شمولیّت اطلاق و عموم از متکلّم سؤال نمائیم، وی پاسخ مثبت داده و شمولیّت اطلاق و عموم برای آن فرد را تأیید نماید. امّا اگر شمولیّت را انکار کرده و یا شکّ داشته باشد، نمی‌توان آن فرد را داخل در حکم عام یا مطلق دانست.

اقسام انصراف

انصراف – آن‌چنان‌که مرحوم آخوند فرموده‌اند[2] – بر سه قسم است:

قسم اوّل: انصراف بدوی

انصراف بدوی آن است که که با تأمّل از بین می‌رود. در این قسم، ذهن، تنها در ناحیه

۱. وسائل الشیعة، ج۲۳، ص۲۸۷.

۲. کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص ۲۴۹.

تصوّر ابتدائی، فرد را خارج از معنا می‌پندارد؛ لکن پس از کمی تأمّل، تصدیق می‌کند که این فرد نیز همانند سایر افراد بوده و همانند آن‌ها، داخل در حکم است. بنابراین انصراف بدوی، از مقوله خطور ذهنی و ظهور تصوّری است، نه ظهور تصدیقی و مراد استعمالی.

مثلاً اگر امر شد به زید پول بدهید، ذهن ابتدا به سمت امور محسوسه، مانند پول موجود در جیب خود (در مقابل پول‌هائی که در سایر مکان ها وجود دارد) یا پول ایرانی (در مقابل پول خارجی) منتقل می‌شود؛ لکن این انصرافات، از آنجا که بدوی است، با اندک تنبّهی مرتفع می‌شود.

قسم دوم: انصراف مستقر

انصراف مستقرّ آن است که منشأ برای ظهور لفظ مطلق در معنای مقیّد می‌گردد. در این قسم، ذهن فرد یا افرادی را خارج از اطلاق می‌پندارد و بر فرض توجّه نیز تصدیق می‌کند که دلیل شامل آن‌ها نمی‌شود.

قسم سوم: انصراف اجمالی

انصراف اجمالی ما بین دو قسم پیشین است. در این قسم، اگرچه لفظ مطلق، ظهور در معنای مقیّد پیدا نمی‌کند، لکن ظهور مطلق در اطلاق، از بین می‌رود. و در واقع لفظ، مجمل و مردّد بین اقل و اکثر می‌گردد.

مناشی انصراف

برای انصراف مناشی متعدّدی بیان شده است، مانند: غلبه وجودی، قدر متیقّن در مقام تخاطب و غیره؛ ولی در انصراف ترکیبی[1]، هیچ یک از این امور نمی‌توانند به تنهائی موجب انصراف شود، بلکه می‌بایست علاوه بر آن‌ها، تناسب بین حکم و موضوع نیز وجود داشته باشد. در ذیل، هر یک از این مناشی را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

۱. غلبه وجودی

غلبه وجودی گاه موجب می‌شود که ذهن انسان به برخی از افراد متوجه شود و برخی از افراد موضوع را در نظر نیاورد و از این جهت افراد نوع اول را فرد متعارف آن موضوع بشمارد. مثلاً در عبارت «مریض نباید روزه بگیرد»، مراد از مریض به اقتضای تناسب

---

۱. نگارنده: اگر جزئی از جمله (چه حکم، چه موضوع و چه متعلقاتشان) به جهت تناسبات حکم و موضوع انصراف به معنایی خاص داشته باشد انصراف ترکیبی است و اگر کلمه‌ای به تنهایی بدون اینکه در جمله واقع شود به معنایی خاص انصراف داشته باشد انصراف افرادی است.

حکم و موضوع بیماری است که روزه برای او ضرر دارد. در تعبیر مذکور، به متعارف بودن آن مصادیق برای لفظ اکتفاء شده و به سبب اقتضای تناسب حکم و موضوع، قید در موضوع حکم، اخذ نشده است.

یا در عبارت «از علماء باید تقلید نمود»، بر فرض اعتبار قید «عدالت» در علماء، در صورتی عدم تصریح به این قید درست است که علاوه بر تناسب حکم و موضوع، افراد متعارف علماء، عادل بوده و علمای غیر عادل، نادر باشند؛ امّا اگر چنین غلبه‌ای وجود نداشته و اکثر علما عادل نباشند، آن وقت لازم است به قید عدالت در موضوع تصریح شود، و تعبیر علماء بدون آن قید صحیح نخواهد بود.

دلیل اینکه صرف ندرت یا غلبه وجود، باعث انصراف نیست و علاوه بر آن، به تناسبات حکم و موضوع هم نیاز است، این است که اگر مطلقات، بدون نیاز به تناسبات حکم و موضوع، از فرد نادر منصرف باشند، لازم می‌آید تا از همه افراد و مصادیق، منصرف باشند. مثلاً زید، عمرو، بکر و... هر یک دارای مشخّصات و خصوصیّات ویژه خود از قبیل قد، شکل، فامیل، توانائی و استعداد و... هستند، و از آنجا که ویژگی‌های هر فرد، موضوعی منحصر به خود اوست، لذا می‌توان هر فرد یک موضوع را فرد نادر آن به شمار آورد و در نتیجه لفظ مطلق، از تمام افرادِ موضوع منصرف می‌گردد؛ مطلبی که عدم امکان التزام به آن روشن است.

بنابراین صرف غلبه یا ندرت وجود، موجب انصراف یا عدم انصراف نمی‌شود؛ بلکه لازم است تا علاوه بر آن، تناسبات بین حکم و موضوع نیز در نظر گرفته شود.

با توجّه به این مطلب، روشن می‌شود که تعبیر «جریاً علی الغالب» که در تعابیر فقهاء متداول است، کاملا گویا و درست نیست؛ زیرا - همان طور که گذشت - غلبه در صورتی می‌تواند منشأ انصراف گردد که تناسب عرفی میان حکم و موضوع نیز در افراد غالب وجود داشته باشد.

هم‌چنین در غلبه وجودی باید به این نکته توجه داشت که اگر مثلا یک طرف، پنجاه و پنج درصد شیوع و تعارف داشت، این مقدار از تعارف، موجب انصراف از طرف دیگر نمی‌شود؛ بلکه انصراف در جائی است که یک طرف، به قدری نادر باشد که اگر به عموم مردم القاء گردد، آن را اساساً کالعدم می‌دانند. مثلا اگر گفته شود: «هر چهار ماه، یک بار وطی واجب است»؛ چون وطی متعارف، همراه با انزال است و وطی بدون انزال، به قدری نادر است که کالعدم دانسته می‌شود، بنابراین در اینجا لفظ «وطی»، منصرف از وطی بدون

انزال است. اما در فرضی که انزال وجود داشته، لکن در خارج فرج و به صورت عزل انجام گیرد، اگرچه عزل قدری نامتعارف است؛ امّا این عدم تعارف، به قدری نیست که کالعدم دانسته شده و موجب انصراف لفظ گردد.

اشکال بر انصراف از فرد غیر متعارف

اشکال: مرحوم علّامه در کتاب «مختلف الشیعة»، انصراف از فرد غیر متعارف را قبول نداشته و می‌فرمایند: «احکام شرع نمی‌تواند دائر مدار تعارف و عدم تعارف باشد؛ زیرا ممکن است چیزی نزد جمعی متعارف و نزد جمعی دیگر غیر متعارف باشد. و این امر مستلزم این است که مرجع تحریم و تحلیل موضوعات، انسان‌ها باشند، در حالی که به دلیل علل و حکمت‌های خفیّه‌ای که در تحریم و تحلیل وجود دارد، تنها مرجع تقنین آن‌ها، خداوند حکیم است.»[1]

جواب: این استدلال ایشان نمی‌تواند مدّعا را اثبات کند؛ زیرا تحریم و تحلیل کلّی، از اختیارات مخصوص به شارع مقدس است؛ امّا مصادیق آن و موضوعات جزئی، به عهده عرف مردم است. مثلا شخصی که مُحرِم می‌شود، بعضی امور بر وی حرام می‌شود و هنگامی که از احرام خارج می‌گردد، آن امور بر او حلال می‌گردد، مانند زوجه که پیش از ازدواج، بر زوج حرام بوده و پس از ازدواج، بر وی حلال می‌شود. در اینجا، حکم کلّی، توسطّ خداوند متعال بیان شده است، لکن مصادیق آن را خود اشخاص، تعیین یا محقّق می‌سازند.

۲. بناء عقلا (اعمّ از ارتکاز و سیره)

وقتی دستورات شارع، تأسیسی صرف بوده و هیچ‌گونه ارتباطی به اشخاص، عقلا و بناء عقلا ندارد[2] باید لفظ و حدود آن را ملاحظه نمود تا میزان دلالت آن را فهمید؛ زیرا اوامر تأسیسی، امر به امور بی‌سابقه‌ای هستند که مانندی در میان عرف ندارد، لذا می‌بایست حدّ و حدود آن‌ها را خود شارع مشخّص نماید. امّا در مواردی که تأسیسی نیست و بنای عقلا هم وجود دارد – مانند ضمانات – از الفاظ شارع، بیش از مقداری که بناء عقلا بر آن قائم شده است فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در این گونه امور که صرف تعبّد نیست، در صورتی که مراد شارع، معنائی وسیع‌تر از مقدار بناء عقلا باشد، می‌بایست آن

---

۱. مختلف الشیعة في أحکام الشریعة، ج ۳، ص ۳۸۸.

۲. مانند عبادات و استثنائاً برخی از معاملات.

مصادیق مشتبه یا مصادیقی که بناء عقلا در آن‌ها وجود ندارد را مورد تصریح قرار می‌داد؛ والّا اگر لفظ را بدون تصریح به این گونه مصادیق القاء نماید، لفظ به همان معنائی که عرف عقلا می‌فهمند منصرف می‌شود؛ زیرا با ورود شارع مقدّس به محیط عقلا، لازم است تا او نیز همانند آن‌ها سخن بگوید.

۳. بناء متشرّعه (اعمّ از ارتکاز و سیره)

گاهی ارتکازات ناشی از تعالیم دینی، منشأ انصراف در برخی از ادّله می‌شوند. مثلا: از صحیحه بزنطی از امام رضا علیه السلام: «**قُلْتُ لَهُ: أُخْتُ امْرَأَتِهِ وَ الْغَرِيبَةُ سَوَاءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ**» [1] استفاده می‌شود که نگاه به خواهر زن همانند سایر اجنبیّات جائز نیست. هم‌چنین، اطلاق «**أُخْتُ امْرَأَتِهِ**» شامل صبیّه ممیّز نیز می‌شود؛ در نتیجه، نگاه به اجنبیّات مطلقاً چه صغیره و چه کبیره الّا ما خرج بالدلیل جائز نیست. البته صبیّه غیر ممیّز مانند خواهر زن غیر ممیّز با سیره قطعیّه خارج گشته، و لذا سؤال سائل به قرینه این سیره قطعیّه از صبیّه غیر ممیّز، انصراف دارد.

۴. کثرت استعمال

یکی از مواردی که با توجه به تناسبات حکم و موضوع باعث انصراف است، کثرت استعمال می‌باشد. چون‌که موجب انس ذهنی بین معنای مطلق و معنای مقید می‌شود و این انس باعث می‌شود در جایی هم که قرینه نیست مطلق، منصرف به همین معنای مقید باشد. مثلا صاحب کفایه در جهت چهارم از جهات مربوط به مادّه امر می‌گوید: «ظاهر این است که طلبی که معنای امر است طلب حقیقی نیست که به حمل شایع صناعی مصداق طلب است، بلکه طلب انشایی است. برفرض که ماده امر برای طلب هم وضع شده باشد لااقل هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه به علّت کثرت استعمال ، به طلب انشایی منصرف است.» [2]

اشکال: تحقق انس ذهنی در صورت استعمال مطلق در معنای مقید

در تأثیر قید در مطلق دو مبنا وجود دارد:

مبنای اول این است که قید در معنای استعمالی مطلق، تأثیر می‌کند و منشأ می‌شود که مطلق مجازاً در معنای مقید استعمال شود.

---

۱. قرب الإسناد، النصّ، ص ٣٦٣.

۲. كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص ٦٤.

مبنای دوم این است که قید در معنای استعمالی مقید، تأثیر نمی‌کند، بلکه مطلق در معنای حقیقی خود استعمال می‌شود؛ هم‌چنان‌که قید هم در معنای خودش استعمال می‌شود و مجموعه‌ی مطلق و قید از باب تعدّد دالّ و مدلول، بر معنای مقید دلالت دارد.

کلام شما بر مبنای اول درست است نه مبنای دوم. زیرا انس ذهنی که منشأ انصراف است در صورتی ایجاد می‌شود که مطلق در معنای مقید استعمال شود؛ در حالی‌که طبق مبنای دوم، مطلق در معنای خودش استعمال شده و لذا گرچه در استعمالات متعدد، کنار قید ذکر شود، ولی باز در جایی که قید نباشد، منصرف به معنای مقید نمی‌شود.

جواب: کفایت در کنار هم بودن مطلق و قید در ایجاد انس ذهنی

اگر لفظ مطلق را در معنای حقیقی هم استعمال کنیم و همواره در کنار آن قید را ذکر کنیم، تکرار این گونه استعمال، باعث ایجاد انس و علقه ذهنی بین مطلق و معنای مقید می‌شود و این علقه ذهنی می‌تواند منشا ظهور شود.

بنابراین کثرت استعمال مطلق و لو طبق مبنای دوم که مبنای مختار است می‌تواند منشا ظهور مطلق در معنای مقید گردد.

۵. قدر متیقّن در مقام تخاطب

مرحوم آخوند در ضمن بحث از مقدّمات حکمت در فصل مطلق و مقیّد، یکی از این مقدّمات را عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب دانسته و فرموده‌اند: «با وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب، نمی‌توان از اطلاق اثباتی، اطلاق ثبوتی را کشف کرد؛ ولی قدر متیقّن خارجی، مانع از جریان مقدّمات حکمت نیست.»[۱]

برخی از بزرگان مانند مرحوم آیة الله خوئی این قید را نپذیرفته و فرموده‌اند: «روشن‌ترین مثال برای قدر متیقّن در مقام تخاطب، مورد سؤال است، و روشن است که مورد سؤال، مخصّص یا مقیّد اطلاق نیست. آیا اگر در پاسخ به «هل أکرم زید العالم؟»، گفته شود: «أکرم العالم»، کسی می‌تواند حکم را مختصّ به زید بداند؟ بی‌شکّ چنین نیست.»[۲]

در اینجا، ذکر دو نکته لازم است:

نکته اوّل: مثال مذکور در کلام مرحوم آقای خوئی، مثال صحیحی برای قدر متیقّن نیست؛ زیرا کسی تردید نمی‌کند که جمله «أکرم العالم»، اختصاص به مورد سؤال ندارد؛ بلکه همین تغییر اسلوب کلام، دلیل واضحی بر عدم اختصاص حکم به زید است. امّا

۱. کفایة الأصول(طبع آل البیت)، ص۲٤۷.

۲. مصباح الأصول (مباحث الفاظ – مکتبة الداوري)، ج ۲، ص ٦۰۱.

مراد از قدر متیقّن، آن است که در مطلقاتی که به عرف القاء می‌گردد، به جهت وجود قرائن لفظی یا مقامی و تناسبات حکم و موضوع، نسبت به شمول آن‌ها برای برخی از افراد یقین کرده و در مورد برخی دیگر، تردید می‌گردد. حال اگر منشأ تردید، قرائن متّصلی هم‌چون قرائن لفظی یا ارتکازات عقلی محفوف به کلام باشد، مورد از مصادیق وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب بوده و سبب می‌شود که به محض شنیدن مطلق، در شمول نسبت به برخی افراد تردید پدید آید؛ امّا اگر منشأ تردید، قرائن منفصلی هم‌چون ملاحظه احکام مشابه باشد، مورد از مصادیق وجود قدر متیقّن خارجی است.

مثال روشن قدر متیقن در مقام تخاطب، صحیحه زرارة در باب قاعده تجاوز است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: **رَجُلٌ شَکَّ فِي الأَذَانِ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ، قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ: رَجُلٌ شَکَّ فِي الأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ وَ قَدْ كَبَّرَ، قَالَ يَمْضِي. قُلْتُ: رَجُلٌ شَکَّ فِي التَّكْبِيرِ وَ قَدْ قَرَأَ، قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ: شَکَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَ قَدْ رَكَعَ، قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ شَکَّ فِي الرُّكُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ، قَالَ: يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَارَةُ! إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّکَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.**[1]

در ذیل این روایت، قاعده‌ای کلّی در مورد تجاوز از عمل ذکر شده؛ ولی از آنجا که تمام سؤال و پاسخ‌ها در خصوص باب صلاة است، چه بسا منشأ تردید عرف گردد که قاعده ذیل، قاعده‌ای کلّی در خصوص باب صلاة است یا آن که در سایر ابواب نیز جریان دارد.

نکته دوم: به عقیده ما، بین قدر متیقّن در مقام تخاطب و قدر متیقّن خارجی فرقی نیست؛ زیرا در جای خود گفته‌ایم که قرینه منفصله و قرینه متّصله، هر دو، شفافیّت لفظ از اراده جدّی را از بین می‌برند. بنابراین، با وجود حتّی قرینه منفصله برای کلام، ظهور آن در اراده واقعی – نه اراده استعمالی – باقی نمی‌ماند. لذا این کلام که «قرینه منفصله، مانع از ظهور نیست؛ بلکه تنها لفظ را از حجّیّت می‌اندازد»، کلام ناتمامی است.

اشکال: لازمه این مبنا، عدم صحّت تمسّک به اطلاق با وجود شکّ در قرینه منفصله است؛ زیرا پس از فحص از مخصّص منفصل و نیافتن آن، باز هم احتمال وجود چنین قرینه‌ای موجود است. و قطعا به این لازمه نمی‌توان ملتزم شد.

جواب: اگر شکّ ما، شکّ در قرینیّت موجود و در محدوده لفظ قرینه باشد، نمی‌توان به مطلق تمسّک کرد. و اجمال مخصّص یا مقید منفصل و دوران آن بین أقلّ و اکثر هم،

۱. تهذیب الأحکام (تحقیق: خرسان)، ج ۲، ص ۳۵۲.

به عامّ یا مطلق سرایت می‌کند؛ ولی اگر شکّ ما در وجود قرینه باشد، بناء عقلا بر عدم اعتناء به این مشکوک است. این بناء عقلا نیز – چه در شکّ در قرینه متّصله و چه در شکّ در قرینه منفصله – می‌تواند به مناط کاشفیّت نباشد؛ بلکه به مثابه اصل عملی‌ای باشد که نظام تفهیم و تفاهم را شکل داده و بدون آن، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود.

نقد کلام مرحوم آقای خوئی

در رابطه با فرمایش ایشان مبنی بر انکار تأثیر قدر متیقّن در مانعیّت از اطلاق، به نظر می‌رسد ریشه اصلی این تفکّر، در این امر نهفته است که اجمال را در ادلّه مطلق، بر خلاف متعارف دانسته و از این رو تصوّر کرده‌اند که حتماً می‌بایست مطلقات ادلّه، مبیّن باشند، در حالی که این مبنا از جهات گوناگون محلّ اشکال است:

جهت اوّل: انسان گاه در مراد خود تردید کرده و مثلاً نسبت به شمول نذر و یا قسم و سایر تعهّدات خود در برخی فروض به شکّ می‌افتد، تا چه رسد به مراد دیگران.

توضیح اینکه: به عقیده ما، مجرّد تصور یک عنوان مطلق کاشف از اطلاق اراده انسان نیست؛ بلکه می‌بایست فروض مختلف حکم ولو بالإجمال در ذهن انسان، لحاظ شده باشد؛ زیرا چه بسا صورت‌هائی برای عنوان متصّور پیدا شوند که از تصوّر اجمالی انسان فاصله دارند، به گونه‌ای که اگر از او سؤال کنند که آیا این صورت را هم اراده کرده‌ای؟ می‌گوید: نه یا در مورد آن به شکّ می‌افتد؛ این صورت‌ها، تحت اراده انسان نیستند.

و باید گفت که اطلاق لحاظی در مقام ثبوت هم شرط است تا چه رسد به مقام اثبات. بنابراین، این مبنای مشهور که «اهمال در مقام ثبوت متصوّر نیست؛ زیرا انسان نمی‌تواند در مراد خود تردید کند» مطلب ناتمامی است.

جهت دوم: اگر انسان در مراد خود هم شکّ نکند، چه بسا در مراد متکلّم تردید نماید؛ زیرا کلام اثباتی وی نمی‌تواند محدوده مراد ثبوتی وی را به خوبی روشن سازد.

جهت سوم: اگر فرض کنیم که مخاطبان کلام ائمّه معصومین «علیهم السلام»، مرادات آن بزرگواران را از خطاب ایشان فهمیده‌اند؛ لکن این مطلب، دلیل بر این نیست که دلیل برای ما اجمال نداشته و مراد با تمام حدود و صور آن برای ما نیز آشکار باشد.

اشکال: اگر مخاطبان معنای مقیّد را از کلام فهمیده باشند بی‌شک وابسته به قرائن دیگری غیر از لفظ مطلق می‌باشد؛ قرائنی که می‌بایست راویان به ما می رسانده‌اند، وگرنه با وثاقت آن‌ها ناسازگار است. بنابراین از عدم نقل راویانِ ثقه کشف می‌کنیم که مخاطبان، معنای مطلق از لفظ فهمیده‌اند، و همین امر برای ما کافی است.

جواب: قرائنی که مراد را مضیّق می‌سازد، چه بسا قرائن حالیه محفوفه به کلام و فضای کلّی حاکم در آن دوران باشد که با وجود تأثیر بر مفادّ متن، راویان از آن بی‌خبر بوده و چون احتمال نمی‌دهند که در زمان‌های آینده، معنای دیگری از این الفاظ استفاده شود، لذا آن قرائن را ذکر نمی‌کنند.

یکی از مصادیق این مطلب، اسناد روایات است؛ زیرا چه بسا مراد از یک لقب، در زمان به کار بردن آن روشن باشد، لکن به مرور و در اثر از بین رفتن قرائن محفوفه به کلام، در معنای آن تردید ایجاد شده است. مثلاً: عنوان «شیخ» پیش از زمان مرحوم شیخ انصاری، تنها بر مرحوم شیخ طوسی اطلاق می‌شده؛ لکن پس از اشتهار شیخ انصاری به همین عنوان، انسان به تردید می‌افتد که مراد از شیخ کیست؟

هم‌چنین، برخی الفاظ در زمان یک معصوم، مفهومی یافته و در زمان معصوم دیگر، مفهومی دیگر. حال در اعصار متأخّر، لفظ برای شنوندگان آن مجمل شده و معنای آن برای ایشان مشخّص نمی‌گردد.

شاهد واضح بر وجود اجمال در بسیاری از مطلقات، پرسش عرف در مورد شمول آن نسبت به برخی افراد است. از این رو، مشاهده می‌شود که در بسیاری موارد، نسبت به عبائر فقهی رساله‌ها، از صاحبان آن رساله‌ها استفتا می‌شود که آیا مثلا این عبارت، فلان صورت را شامل می‌شود یا خیر؟ این سؤالات، کج سلیقگی و انحراف از عرف رائج نبوده و بدین معنا نیست که سائل با داشتن حجّتی که مراد را معیّن می‌سازد باز هم استفتاء می‌کند؛ بلکه ناشی از ابهام و اجمال در معانی الفاظ است.

جریان انصراف در عمومات

مرحوم آخوند می‌فرمایند: شکل‌گیری عمومات، همانند مطلقات، نیازمند جریان مقدّمات حکمت است، در نتیجه بحث انصراف در عمومات نیز جاری است. لفظ «کلّ» که از روشن‌ترین ادوات عموم است، اگرچه وضعا، دالّ بر معنای عموم بوده و دلالت آن، اطلاقی نیست تا برای ایجاد مفهوم شمول، نیازمند جریان مقدّمات حکمت باشد؛ لکن باید توجّه داشت که لفظ «کلّ»، شامل همه افرادی می‌گردد که از مدخولش اراده می‌شود. بنابراین به ما یراد من المدخول کاری ندارد؛ مدخول آن، چه مقیّد باشد و چه مطلق، تفاوتی در معنای وضعی کلّ به وجود نمی‌آید. در نتیجه، در مثال «کلّ حیوان»، متکلّم می‌تواند ابتدا با اجراء مقدّمات حکمت، اطلاق حیوان را اثبات کرده و سپس به وسیله لفظ «کلّ»، مراد بودن تمام این افراد را ابراز نماید. از طرفی، اگر لفظ «حیوان» قرینه‌ی بر

تقیید داشته باشد، باز تغییری در معنای کلّ ایجاد نمی‌شود.[۱و۲]

نقد کلام مرحوم آخوند

هر چند بحث انصراف در عمومات جریان دارد، لکن منحصر بر مبنای مرحوم آخوند– نیاز عام به مقدمات حکمت– نیست، بلکه بر مبنای صحیح که شکل گیری عام نیاز به مقدمات حکمت ندارد نیز، در موارد تناسبات بین حکم و موضوع، انصراف در عمومات جاری است.

توضیح اینکه برای فهم معنای شمول از ادوات عموم مثل لفظ «کلّ»، نیازی به اجراء مقدّمات حکمت در مدخول نیست؛ زیرا به عنوان مثال در «کلّ حیوان»، احتمال اراده خصوص انسان از حیوان، توسّط أصالة الحقیقة نفی شده[۳] و احتمال محذوف بودن قید آن مانند «ناطق» را نیز اصل عدم حذف نفی می‌کند که هر دوی این اصول، غیر از أصالة الإطلاق و جریان مقدّمات حکمت هستند. هم چنین، أصالة الحقیقة در «کلّ» می‌گوید که همه مصادیق مدخول، فلان حکم را دارد؛ بنابراین اگر«مجاز در کلمه در مدخول»، «مجاز در حذف در مدخول» و «مجازیّت در کلّ» نباشد، معنای استیعاب استفاده شده و نیازی به جریان مقدّمات حکمت نیست.

بله، مقدّمات حکمت در جائی جاری است که قضیّه مهمله باشد؛ مانند اینکه گفته شود: «حیوان چنین است»، که در اینجا، از طریق جریان مقدّمات حکمت، اطلاق استفاده می‌شود.

این، خلاصه تحقیقی است که در درر الفوائد نیز وجود دارد[۴] و حقّ نیز همین است.

بنابراین از جهت نیاز عام به مقدمات حکمت، بحث انصراف، در ناحیه عمومات قابل طرح نیست؛ لکن در برخی موارد، به خاطر تناسب بین حکم و موضوع، عامّ به برخی از افراد منصرف می‌شود. مثلا اگر شارع به نحو عام، از اکل منع نموده باشد؛ این منع،

۱.کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص ۲۱۷.

۲. بنا بر تحقیقی که مرحوم سلطان العلماء قدس سره انجام داده و متأخّرین نیز آن را پذیرفته اند، «حیوان ناطق» مجاز نیست؛ زیرا موضوع له لفظ آن، معنای وسیع آن نیست تا با وجود قید ناسازگار باشد؛ بلکه موضوع له آن، طبیعت مهمله حیوان است که هم بر مطلق و هم بر مقیّد قابل صدق است، و لذا برای تفهیم حصّه مطلقه، نیازمند جریان مقدّمات حکمت است.

۳. بین اطلاق و حمل و استعمال، فرق است. در «زید انسان»، حمل، به نحو شایع صناعی است و لذا مجاز نیست؛ امّا اگر انسان را در خصوص زید استعمال کنیم، استعمال، مجازی می گردد.

٤. درر الفوائد (طبع قدیم)، ج ۱، ص ۱۷۹.

شامل اکل نجاسات نشده و از آن‌ها انصراف دارد؛ زیرا مکلّف، انگیزه‌ای برای خوردن آن‌ها ندارد.[1]

تنبیهات

تنبیه اوّل: تأثیر انصراف در تقیید و اجمال

انصراف گاهی موجب تقیید مطلق و گاهی باعث اجمال آن می‌شود.

مثال برای تقیید: «**لَاتَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي شَعْرِ وَ وَبَرِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ**»[2] که «**مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ**» مطلق است؛ ولی در اینجا تناسبات حکم و موضوع باعث می شود که ذهن شنونده از انسان منصرف شده و بگوید: اگر موی انسان دیگری در لباس مصلّی باشد، نماز باطل نیست.

مثال برای اجمال: اگر در مدرسه علمیّه‌ای که می خواهند حجره‌ها را به طلّاب بدهند، درباره سادات بگویند: «سُنُّوا بهم سُنّة الطُلاب»؛ از این جمله استفاده می‌شود که در رابطه با امر حجره دادن، آنان را مانند طلّاب به حساب آورید، امّا نسبت به اینکه سادات در تمامی احکام، مانند طلّاب باشند، لفظ مجمل بوده و چنین توسعه‌ای از آن فهمیده نمی‌شود.

تنبیه دوم: مرتبه ظهور انصرافی

مرتبه ظهور انصرافی، کمتر از ظهور وضعی نیست؛ زیرا میزان ظهور در موارد مختلف، متفاوت بوده و در بعضی موارد، ظهور انصرافی، قوی‌تر از ظهور وضعی است. مثلا: اگر بگویند: «راننده‌ای از چراغ قرمز عبور کرد»، در این جمله، لفظ «راننده» انصراف به فردی دارد که سوار ماشین بوده و در حین رانندگی، از چراغ قرمز عبور کرده است، در حالی که ظهور وضعی کلمه «راننده» چنین اقتضائی نداشته و لذا ممکن است آن راننده در هنگام عبور از چراغ قرمز، به صورت عابر پیاده باشد. به دیگر سخن، بر فردی که شغل رانندگی را اختیار کرده است، حتّی هنگامی که در قامت یک عابر پیاده از خیابان عبور می‌کند، لفظ «راننده» وضعا صدق می‌کند؛ امّا اینکه ما در این جمله، از کلمه «راننده»، معنای «کسی که بالفعل مشغول رانندگی است» را می‌فهمیم، به خاطر انصراف است.

---

۱. نگارنده: توضیح اینکه: در صورت عدم وجود تناسبات بین حکم و موضوع، مرحوم آخوند استیعاب را از مقدّمات حکمت استفاده می‌کنند، در حالی که حضرت استاد دام ظلّه آن را ناشی از جریان أصالة الحقیقة و أصالة عدم الحذف می‌دانند. هم‌چنین، در صورت وجود انصراف ناشی از تناسب بین حکم و موضوع، طبق نظر مرحوم آخوند، مقدّمات حکمت زائل می‌شود؛ امّا بنا بر نظر حضرت استاد دام ظلّه، أصالة الحقیقة و أصالة عدم الحذف از بین می‌رود.

۲. وسائل الشیعة، ج٤، ص٣٤٧.

تنبیه سوم: عدم جریان انصراف در مستحدث شرعی

اگر موضوعی، مستحدث شرعی و تعبّد محض بوده و شارع آن را از عالم وحی آورده باشد، لازم است تنها لفظ آن مدّ نظر قرار گیرد، بنابراین قابلیّت اطلاق‌گیری در آن وجود دارد؛ لکن در موضوعاتی که این‌چنین نبوده و توسّط عرف نیز قابل فهم است، می‌توان ادّعای انصراف را مطرح نمود.

تنبیه چهارم: عدم جریان انصراف در ادّله عقلی

انصراف فقط در ادّله لفظی جریان دارد و در ادّله عقلی جاری نیست؛ لذا صحیح نیست که گفته شود: «کبرای کلی حرمت ظلم به نحو عموم نیست و در برخی موارد با این که عقل، کاری را ظلم می داند امّا آن را حرام نمی‌داند». آری، در برخی موارد، صغرای ظلم محقّق نبوده و لذا کبرای ظلم، مصداق ندارد. مثلاً: عرف اِعراض از مال را موجب خروج از ملکیّت می‌داند و تسلط بر چنین مالی، ظلم نخواهد بود.

تنبیه پنجم: جریان انصراف در اطلاق مقامی

انصراف، موجب ایجاد خلل در اطلاق مقامی نیز می‌باشد. مثلاً: تمسّک به اطلاق مقامی ادّله رضاع برای اثبات احکام رضاع در برخی از مراتب شیردادن صحیح نیست؛ زیرا ارتکاز عرفی بر این است که برای مادر شدن، لازم است مقدار معتنابهی شیر به طفل داده شود، مثلاً به اندازه‌ای که استخوان محکم شود یا گوشت بروید – که در روایات نیز همین تعبیر به کار رفته است – لذا محرمیّت با مقدار کمی شیردادن که عرف بدان ملتزم نیست را حتّی با اطلاق مقامی هم نمی‌توان اثبات کرد؛ زیرا نسبت به این مراتب، انصراف و یا حداقلّ شبهه آن وجود دارد.

تنبیه ششم: مجاز نبودن مطلق بعد از انصراف

انصرافِ مطلق به برخی از افراد، موجب مجازیّت استعمال مطلق نمی‌شود؛ زیرا انصراف به مثابه وجود قرینه متّصله بوده و آنگونه که در اصول تحقیق شده است، با وجود قرینه متّصله در کنار لفظ مطلق، استعمال مطلق دیگر مَجاز نیست؛ بلکه از باب تعدد دال و مدلول است. مثلاً در باب اوامر گفته شده است که طلب، منصرف به طلب انشایی است ولکن این انصراف باعث نمی‌شود که لفظ طلب در معنای حقیقی خود استعمال نشود بلکه دلالت طلب بر طلب انشایی، از باب تعدد دال و مدلول است.

بنابراین گاهی خصوصیّاتی عارض می‌شود که به منزله قرائن متّصله می‌باشند و بدون

اینکه مجازیتی باشد، مفهوم عام به معنای خاصّی متضیق می‌شود. مثلا: در مورد موی حیوان لایؤکل لحمه، لفظ حیوان، ذاتاً اعمّ از انسان و غیر انسان است، ولی به غیر انسان انصراف دارد و مجاز نیست. در حالی که اگر آن را بر انسان هم اطلاق کنند، استعمال آن حقیقی است.

تنبیه هفتم: عدم جریان انصراف در موارد تضییق ابتدائی

در بعضی از موارد، مسألهٔ انصراف مطرح نیست، بلکه لفظ از ابتدا، مضیّق به معنای منصرف إلیه است. به عنوان مثال، در حدیثی وارد شده است که: «**سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى** علیه السلام **عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرْمِيَ الْجِمَارَ فَقَالَ يُرْمَى عَنْهُ**»[1]. در این حدیث، ظاهر جمله‌ی «**لایستطیع أن یرمي الجمار**» این است که مکلّف، فقط در ظرف عمل از اوّل طلوع آفتاب تا غروب استطاعت ندارد. در اینجا از اول، تضیّق قهری دارد. و یا در آیه شریفه ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً**﴾[2] یعنی شما موظّف هستید که در بین الحدّین، با وضو نماز بخوانید. و مراد از ﴿**فلَمْ تَجِدُوا ماءً**﴾ این است که در این بین الحدّین، وضو گرفتن برای شما میسور نباشد. بنابراین در این‌گونه موارد، ظاهر کلام قطع نظر از انصراف، تضیّق دارد.

تنبیه هشتم: لزوم تصریح به شمول در موارد تخطئه عرف

در موارد انصراف، اگر شارع مقدس قصد تخطئه عرف و عقلا را داشته باشد و بخواهد موردی را که عرف خارج از موضوع حکم می‌داند، داخل در موضوع نماید، باید از الفاظی خاصّ و صریح استفاده کند و الفاظ مطلق و غیر صریح کفایت نمی‌کند. مثلا: عرف و عقلا، اطلاقِ موضوع ادّله نکاح را شامل موارد نادری هم‌چون نکاح حمل نمی‌دانند. حال اگر مراد شارع، صحّت چنین نکاحی باشد، اکتفاء به مطلقات برای فهماندن این معنا کافی نیست، بلکه باید به آن تصریح نماید.

تطبیقات انصراف

۱. انصراف ولیّ به غیر پدر و جد

در صحیحه ابی عبیده حذّاء، آمده است:

عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام **عَنْ غُلَامٍ وَ جَارِيَةٍ زَوَّجَهُمَا وَلِيَّانِ**

۱.تهذیب الأحکام (تحقیق: خرسان)، ج ۵، ص ۲٦۸.

۲. المائدة، ٦.

لَهُمَا وَ هُمَا غَيْرُ مُدْرِكَيْنِ؟ فَقَالَ: النِّكَاحُ جَائِزٌ، وَ أَيُّهُمَا أَدْرَكَ كَانَ لَهُ الْخِيَارُ.... قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ أَبُوهَا هُوَ الَّذِي زَوَّجَهَا قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ؟ قَالَ: يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الأَبِ، وَ يَجُوزُ عَلَى الْغُلَامِ، وَ الْمَهْرُ عَلَى الأَبِ لِلْجَارِيَةِ.[1]

در اینجا، مراد از ولیّ، سایر اولیاء به غیر پدر و جد می‌باشد؛ زیرا ظاهر سؤال در جائی است که تمام حیثیّت عقد کننده، ولیّ بودن باشد؛ نه ولیّ ممتازی که در مراتب بالای ولایت قرار داشته باشد. برای روشن شدن بیشتر مطلب، شایسته است به کلمه «سرپرست» که ترجمه «ولیّ» است دقّت شود. این کلمه، شامل پدر یا جدّ نمی‌گردد، بلکه مراد از آن، سایر اولیاء می‌باشد. بنابراین در این روایت که حضرت فرمودند: «عقد ولیّ، فضولی است و دختر و پسر خیار دارند»، مراد از ولیّ، غیر از پدر و جدّ است؛ لذا اگر منظور امام علیه السلام یکی از این دو نفر می‌بود، لازم بود تا آن دو را تخصیص به ذکر دهند، در حالی که این چنین ننموده‌اند.

شاهد قطعی این مطلب، این است که در ذیل روایت، سؤال از انجام عقد توسّط پدر می‌شود.

۲. انصراف ادّله مختصّ به زنان و مردان، از خنثی

بر فرض اینکه خنثی واقعاً یا مرد است و یا زن، نه طبیعت ثالثه، در این صورت، شمول اطلاقات ادّله مختصّ به مردان و هم چنین ادّله مختصّ به زنان، نسبت به خنثی معلوم نیست؛ زیرا شمول اطلاق این ادلّه نسبت به این‌گونه افراد که فردیّت آن‌ها برای عرف روشن نیست، مشکل است. و اطلاقات مختصّه از مورد خنثی منصرف است؛ و لذا اگر شارع بخواهد حکمش شامل این افراد مخفیّ از انظار عرف نیز بگردد، می‌بایست به اطلاق اکتفاء نکرده و به شمول حکم نسبت به این افراد تصریح نماید.

۳.انصراف ادّله نفوذ عقود از عقد سکران

دلیلی بر تنفیذ عقد سکران وجود ندارد؛ زیرا عقلا، فعل چنین کسی را معتبر و نافذ نمی‌دانند. و همین امر سبب انصراف ادّله نفوذ عقود از عقد وی می‌گردد. البتّه باید توجّه داشت که نفوذ عقد وی با اجازه‌ای که در زمان عقل خواهد داد مطلبی دیگری است که ارتباطی به بحث ما ندارد.

---

۱. الکافی (ط – دارالحدیث)، ج ۱۰، ص ۷۷۲.

۴. انصراف خون منقار از خون داخل تخم مرغ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، **قَالَ: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ، فَقَالَ: كُلُّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ، فَتَوَضَّأْ مِنْ سُؤْرِهِ وَ اشْرَبْ وَ عَمَّا شَرِبَ مِنْهُ بَازٌ، أَوْ صَقْرٌ، أَوْ عُقَابٌ، فَقَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرى فِي مِنْقَارِهِ دَماً، فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مِنْقَارِهِ دَماً، فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَاتَشْرَبْ.**[1]

در این روایت صحیح نیست که گفته شود: «لفظ «دم» مطلق است و لذا از خون داخل تخم مرغ، نیز باید اجتناب کرد.» زیرا اگر کسی بخواهد استثنای به «الّا» را شامل خون داخل تخم مرغ هم بداند یعنی «إلّا أن تری فی منقاره دم البیض» این استثناء، مستهجن خواهد بود، زیرا این استثنا غالبا در مورد خونی است که بر منقار پرنده شکاری از لاشه حیوان باقی می‌ماند، و به خون داخل تخم مرغ توجّه نمی‌شود و کالعدم است.

در این موارد، مطلق، انصراف از چنین فردی داشته و ظهور در مقید پیدا می‌کند و یا لاأقلّ ظهور در اطلاق ندارد؛ زیرا اگر محلّ ابتلای سائل، خون داخل تخم مرغ باشد، از خصوص آن سؤال می‌کند نه اینکه سؤالش را به طور کلّی مطرح نماید.

۵. انصراف در مورد «مریض»

هر گاه گفته شود: «مریض لازم نیست که روزه بگیرد»، متعارف اشخاص، این حکم را حکمی ارفاقی دانسته و اطلاق حکم را از بیماری که روزه برای او نافع است، منصرف می‌دانند. و از این کلام، جواز افطار را برای چنین مریضی نمی‌فهمند.

۶. انصراف شروط از شروط خلاف کتاب و سنّت

عبارت «**الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ**» بدین معناست که مؤمن باید به تعهّداتش عمل نماید. این تعبیر از مواردی مانند قرارداد نسبت به قتل یک نفر یا قرارداد فحشاء منصرف است. و برای تصریح و تأکید بر اینکه چنین شروطی لازم الوفاء نیست، مستثنی منه را عامّه شروط در نظر گرفته و شرطِ محلّل حرام یا محرّم حلال را به نحو استثناء متّصل، استثنا می کند: «**الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا مَا أَحَلَ حَرَاماً أَوْ حَرَّمَ حَلَالا**».[2] امّا حتّی اگر چنین استثنائی را هم نمی‌کرد، باز عرف متشرّعه این حکم را از این موارد منصرف می‌دید.

---

۱. الکافی (ط – دار الحدیث)، ج ۵، ص ۳۵.

۲. هدایة الأمّة إلی أحکام الأئمّة علیهم السلام، ج۷، ص۲۲۲.

۷. انصراف در ادّله نهی از خوردن و آشامیدن

به نظر عرف، ادّله نهی از خوردن و آشامیدن برای شخص روزه‌دار، از بلع بصاق انصراف داشته و اطلاقی در آن وجود ندارد. این امر حتّی اگر به مرتبه ظهور در مقید نیز نرسد، امّا «قدر متیقّن» بودن آن مسلّم است.

۸. انصراف «زنا»، «افضاء» و «اکل» از مصادیق آن‌ها در خواب

اگر کلمه «زنا» یا «افضاء» را از نظر لغت اعمّ دانسته و قید اختیار و قصد را در آن‌ها معتبر ندانیم، لکن عرف در شمول آن نسبت به موارد نادر مانند زنای شخص خواب، به شک افتاده و اگر با توجّه به تناسبات حکم و موضوع، لفظ را از آن منصرف نداند، لااقلّ به خاطر وجود قدر متیقّن زنای شخص بیدار در رابطه با زنای شخص خواب متحیّر مانده و لفظ را نسبت به این گونه افراد مجمل می‌داند.

هم‌چنین عرف «دخولی که موجب استقرار تمام المهر» می‌شود را به جهت ندرت، از دخول شخص خواب که توسط زن اعمال شده، منصرف می‌داند.

یا اگر برای«اکل» حکم خاصّی وجود داشته باشد، اگرچه در مادّه یا هیأت آن، مختار بودن فاعل اخذ نشده است، لکن گاهی با ملاحظه تناسبات بین حکم و موضوع، عرف نسبت به شمول این حکم برای اکلی که در حال خواب اتّفاق افتاده، به مشکل بر می‌خورد و لفظ را از این جهت، مجمل یا منصرف می‌بیند.

در نتیجه، چنین مواردی، از مصادیق أصالة العموم و أصالة الإطلاق نمی‌باشند.

البته ما قائل نیستیم که همه جا الفاظ از افراد نادر منصرف بوده و یا وجود قدر متیقن موجب اجمال لفظ نسبت به فرد غیر متیقن می‌شود. ولی گاهی با توجه به تناسبات حکم و موضوع، عرف در شمول لفظ نسبت به یک فرد نادر به تردید افتاده و بدون سؤال مجدد قائل به شمول لفظ برای آن فرد نادر نمی‌گردد.

۹. عدم انصراف حرمت صوم در منی، به ناسک

به باور برخی از فقهاء، ادّله حرمت صوم در منی، انصراف به ناسک دارد؛ زیرا وقتی گفته شود: «هر کسی که در منی باشد، روزه گرفتن بر او حرام است» این کلام به متعارف اشخاص حاضر در منی که ناسک هستند، منصرف می‌شود و کلّیّت حکم درست نیست.

لکن این انصراف ناتمام بوده و وجهی برای حمل مطلق بر فرد غالب وجود ندارد.

بله، گاهی تناسبات حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که بگوئیم یک قید را از باب غلبه نیاورده‌اند؛ ولی چنین تناسبی در مورد منی که جناب بدیل ندا می‌دهد «در اینجا روزه نگیرید؛ اینجا محلّ اکل و شرب است و جای روزه گرفتن نیست»[1] وجود ندارد.

۱۰. انصراف نکاح از نکاح موقّت

سَأَلَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا علیه السلام **عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ عِنْدَهُ الْمَرْأَةُ الشَّابَّةُ فَيُمْسِكُ عَنْهَا الأَشْهُرَ وَ السَّنَةَ لَا يَقْرَبُهَا لَيْسَ يُرِيدُ الْإِضْرَارَ بِهَا يَكُونُ لَهُمْ مُصِيبَةٌ يَكُونُ فِي ذَلِكَ آثِماً، قَالَ: إِذَا تَرَكَهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ كَانَ آثِماً بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بِإِذْنِهَا.**[2]

این صحیحه از فرض ازدواج موقّت منصرف است؛ زیرا در زمان صدور روایت، با توجه به تحریم متعه در میان عامّه، این نوع از ازدواج جنبه غیر قانونی داشته و لذا بسیار کم اتّفاق می‌افتاده است. از طرفی، حقوق مشهور زن در ازدواج مانند: نفقه و میراث نیز در ازدواج موقت وجود ندارد. در نتیجه، ندرت وجود ازدواج موقّت در کنار عدم ترتّب این احکام مشهور بر آن، سبب انصراف دلیل از صورت ازدواج موقّت می‌گردد.

۱۱. انصراف ادّله جواز بررسی کنیز از غیر مالک

در مورد خرید خانه، که به مشتری اجازه بررسی داده شده، عرفاً فهمیده می‌شود که تفاوتی بین مشتری اصیل یا وکیل و یا ولیّ، وجود ندارد.

لکن در رابطه با خرید کنیز، به جهت تناسب حکم و موضوع، جواز نظر تنها در مورد کسی ثابت است که بعداً می‌خواهد متمتّع شود، امّا غیر چنین فردی، یا به خاطر انصراف یا به جهت وجود قدر متیقّن، از مدلول روایات خارج است؛ خصوصاً با توجّه به این مطلب که اصل جواز نگاه کردن به ویژه اگر در معرض شهوت باشد، بر خلاف قاعده بوده و ذاتاً دارای مفسده است و جواز آن در برخی موارد، به جهت عروض عنوان طاری می‌باشد.

۱۲. انصراف «سُنُّوا بالمجوس سنّة أهل الکتاب»

در مورد اطلاق جملاتی هم‌چون: «**سُنُّوا بِهِمْ** (بالمجوس) **سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ**»[3] باید گفت:

---

۱. ... فَإِنَّ النَّبِيَّ صلّی الله علیه و آله و سلّم بَعَثَ بُدَيْلَ فَأَمَرَهُ. أَنْ يُنَادِيَ فِي النَّاسِ أَيَّامَ مِنًى أَلَا لَاتَصُومُوا، فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَ شُرْبٍ...(من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۰۹)

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۰۵.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷.

این جملات را حضرات معصومین علیهم السلام ابتداءً و بدون سابقه و لاحقه نفرموده‌اند، بلکه حتماً مقدّماتی داشته و یا بحثی مطرح بوده که این طور فرموده اند. البتّه اگر حضرت در مقام گفتن کلمات قصار یا نگارش کتابی بودند کلامشان اطلاق داشت؛ ولی به دلیل اینکه مطلب را در ضمن مطالب دیگر و فضای خاصّی مربوط به آن مطالب القاء کرده‌اند، در اطلاق آن شک می‌شود؛ و به خاطر تناسبات حکم و موضوع، بعید است مجوس، تمام احکام اهل کتاب را داشته باشند، بلکه قدر متیقّن از این روایت، همان مسأله جزیّه است و عمومیّت آن روشن نیست؛ خصوصاً اینکه بعضی از عامّه نیز نکاح آن‌ها را جایز نمی‌دانند؛ از طرفی، هرگاه در محیطی که جان اهل کتاب بر خلاف مشرکین و کفّار با پرداخت جزیّه محفوظ است بگویند: «سنّوا بالمجوس سنة أهل الکتاب»، عرف می گوید: مراد از این جمله، تساوی در همین موضوع خاصّ است نه در تمام احکام. بنابراین اگر کسی مثلا نذر یا وقف یا وصیّتی برای اهل کتاب کرد، نمی‌توان با توسعه در مدلول این حدیث، مجوس را نیز داخل در این احکام دانست.

۱۳. انصراف در افعال

نمی‌توان اطلاق فعل را همواره دالّ بر فرد اختیاری و یا دالّ بر اعمّ از فرد اختیاری و غیراختیاری دانست؛ زیرا افعالی که به انسان نسبت داده می‌شود مختلف است: گاهی حصول مادّه هم با اختیار ممکن است و هم بلا اختیار، مانند «نوم» که هم ممکن است کسی با اختیار بخوابد و هم ممکن است که بی‌اختیار خوابش ببرد. در این قسم، اگر بگویند «من نام فحکمه کذا» می‌توان به اطلاق آن تمسّک کرده و حکم را شامل هر دو قسم دانست؛ امّا در جائی که حصول مادّه نوعاً بالاختیار است، مانند «اکل» که غالباً با اختیار انجام می گیرد و خوردن بی‌اختیار مانند کسی که در خواب بخورد بسیار نادر است، در اینجا، لفظ، از چنین «اکلی» منصرف می‌باشد. از طرفی، هیئت فعل نیز بر چیزی بیش از اسناد مادّه به فاعل دلالت نمی کند.

هم چنین لفظ «دخول» از آنجا که این معنا غالباً با اختیار حادث می‌شود، از دخول بلااختیار مثل شخص خواب منصرف است. بنابراین نمی‌توان به اطلاق آیه شریفه ﴿**حُرِّمَتْ عَلَیْکُم أُمَّهاتُکُم... وَ رَبائِبُکُمُ اللاَّتي في حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاَّتي دَخَلْتُمْ بِهِن**﴾[1] تمسّک کرده و دخول مرد خواب به زوجه اش را موجب حرمت نکاح با ربیبه دانست.

و همین طور است در عکس آن، مانند «موت» که نوعاً بلااختیار واقع می‌شود و از مرگ

۱. النساء، ۲۳.

اختیاری مانند خودکشی که نادر الوقوع است منصرف است. با توجّه به مطالب گذشته، روشن می‌شود که استفصال کردن از گوینده که آیا مراد شما از اکل یا دخول، اعمّ از بلااختیار، و مراد شما از موت، اعمّ از بالاختیار است، بی‌مورد است، مگر اینکه در جائی، تناسبات حکم و موضوع، موجب توسعه در مفهوم شده و مانع از انصراف مذکور گردد.

۱۴. انصراف ادّله شکوک از برخی موارد

در دو مورد می‌توان ادّعاء کرد که ادّله شکوک، انصراف داشته و احکام شکوک قبل از فحص، در آن‌ها جاری نمی‌شود. آن دو مورد عبارتند از:

۱. اگر شأنیّت موضوعی در موردی قریب به فعلیّت بوده و غالباً به فعلیّت برسد، در چنین موردی می‌توان ادّعای انصراف کرده و حکم به لزوم فحص نمود، مانند شکّ در نجاست لباس که با یک نگاه معلوم می‌شود. امّا اگر شأنیّت موضوعی در موردی به نحوی بود که اگرچه با سؤال و فحص قابل علم باشد لکن غالباً از آن فحص و سؤال نشده و به فعلیّت نمی‌رسد، در چنین موردی، نمی‌توان انصراف ادّله شکوک را ادّعاء کرده و لذا می‌بایست حکم به جریان احکام شکوک در آن نمود. مثال این مورد، سؤال از طرفین دعوا در هنگام قضاوت است که غالباً در آن سؤال نشده و به صرف تطبیق مدعی و منکر بر یکی از دو طرف، حکم صادر می‌شود.

۲. اگر شکی آنیّ الحصول باشد به نحوی که قبل از اینکه استقرار پیدا نماید زائل شود، ادّله شکوک از آن انصراف دارد. امّا اگر شکّی مستقرّ بود، و لو اینکه منشأ استقرار آن، خود انسان باشد که سؤال نکرده است تا اینکه آن را رفع نماید، نمی‌توان ادّعای انصراف نمود، بلکه می‌بایست احکام شکوک را بدون اینکه نیازی به فحص یا سوال باشد در آن‌ها جاری کرد. بنابراین در مسأله مدّعی و منکر، اگر شخص سؤال نکرد به نحوی که شکّ وی استقرار پیدا کرد، می‌توان قانون مدّعی و منکر را در مورد وی جاری نمود.

۱۵. انصراف دلیل حرمت نگاه به اجنبیّه

ادّله حرمت نگاه از مواردی که اعضاء از یکدیگر تمییز داده نشده و تنها شبحی از زن دیده شود، انصراف داشته و لااقلّ، عرف در شمول اطلاق نسبت به این موارد شکّ می‌کند؛ زیرا جهاتی که در روایات به عنوان حکمت جعل حرمت نگاه ذکر شده – مانند تحریک و تهییج نوعی شهوات – در این موارد وجود ندارد. و مقتضای اصل عملی در این موارد، برائت است.

امّا در مواردی که مرتبه‌ای از تحریک و تهییج شهوت وجود دارد، این انصراف جاری نیست. مثل جائی که اعضای بدن زن از هم تشخیص داده می‌شود، هر چند رنگ اعضاء مشخّص نباشد.

۱۶. انصراف تزویج به تزویج دائم

استعمال کلمه تزویج از نظر عرف و روایات و فقهاء، انصراف به فرد دائم دارد. مثلا مرحوم شیخ طوسی و عدّه‌ای دیگر از فقهاء که متعه با اهل کتاب را جایز می‌دانند، پس از آن که آیات نهی از ازدواج با اهل کتاب را ذکر می‌کنند، در ابتدا می‌گویند: مقتضای آیات، عدم جواز نکاح با اهل کتاب است؛ آنگاه با اندکی فاصله، عقد انقطاعی را جایز می‌دانند، که این امر نشانگر این است که مقصود آن‌ها از نکاح، نکاح دائم بوده است.

۱۷. انصراف نذر و قسم به موارد ارتکازی اشخاص

در موارد زیادی نذر و قسم از بعضی صور، انصراف ارتکازی دارند و به اراده ارتکازی اشخاص محدود می‌شوند.

مثال اوّل:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام**، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَعْجَبَتْهُ جَارِيَةُ عَمَّتِه فَخَافَ الْإِثْمَ وَ خَافَ أَنْ يُصِيبَهَا حَرَاماً فَأَعْتَقَ كُلَّ مَمْلُوكٍ لَهُ وَ حَلَفَ بِالأَيْمَانِ أَنْ لَا يَمَسَّهَا أَبَداً فَمَاتَتْ عَمَّتُهُ فَوَرِثَ الْجَارِيَةَ أَ عَلَيْهِ جُنَاحٌ أَنْ يَطَأَهَا، فَقَالَ: إِنَّمَا حَلَفَ عَلَى الْحَرَامِ وَ لَعَلَّ اللهَ أَنْ يَكُونَ رَحِمَهُ (فَوَرَّثَهُ إِيَّاهَا) لِمَا عَلِمَ مِنْ عِفَّتِه**[1]

حضرت علیه السلام در پاسخ می فرمایند: قسمی که خورده است اطلاق ندارد، بلکه مقصودش این بوده که به گناه مبتلا نشود، در حالی که اکنون خداوند به خاطر عفّت ورزیدنش، آن کنیز زیبا را نصیب او کرده است.

مثال دوّم:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاالْحَسَنِ علیه السلام **عَنِ امْرَأَةٍ حَلَفَتْ بِعِتْقِ رَقِيقِهَا أَوْ بِالْمَشْيِ إِلَى بَيْتِ اللهِ أَنْ لَا تَخْرُجَ إِلَى زَوْجِهَا أَبَداً وَ هُوَ بِبَلَدٍ غَيْرِ الأَرْضِ الَّتِي هِيَ بِهَا فَلَمْ يُرْسِلْ إِلَيْهَا نَفَقَةً وَ احْتَاجَتْ حَاجَةً شَدِيدَةً وَ لَمْ تَقْدِرْ عَلَى نَفَقَةٍ، فَقَالَ: إِنَّهَا وَ إِنْ كَانَتْ غَضْبَى فَإِنَّهَا حَلَفَتْ حَيْثُ حَلَفَتْ وَ هِيَ تَنْوِي أَنْ لَا تَخْرُجَ إِلَيْهِ طَائِعَةً وَ هِيَ تَسْتَطِيعُ ذَلِكَ، وَ لَوْ عَلِمَتْ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَنْبَغِي لَهَا لَمْ تَحْلِفْ فَلْتَخْرُجْ إِلَى زَوْجِهَا وَ لَيْسَ عَلَيْهَا شَيْءٌ فِي**

---

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۳، ص ۲۸۷.

يَمِينِهَا فَإِنَّ هَذَا أَبَرُّ.[1]

زنی به خاطر ناراحتی از شوهر خود که در شهر دیگری است قسم می‌خورد که پیش شوهرش نرود، شوهر هم بدین سبب برای او نفقه را نمی‌فرستد و در نتیجه، زن تحت فشار قرار می‌گیرد. در اینجا امام علیه السلام می‌فرمایند: اصل آن قسم ذاتاً اعتبار ندارد؛ چون وظیفه زن، اطاعت از شوهر و تمکین از اوست؛ لکن با قطع نظر از این جهت و بر فرض اینکه قسم او اعتبار داشت، باز هم مقصود آن زن، موارد ضرورت و مشقّت نبوده است. بنابراین این مورد از تحت قسم او خارج است و لذا از این جهت نیز مخالفت با قسم اشکالی ندارد.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۹۰.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الذریعه الی اصول الشریعه، علم الهدی، علی بن حسین،۱۳۷٦ش، دانشگاه تهران. موسسه انتشارات و چاپ، اول.
۳. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، حلی، محمد بن منصور، ۱٤۱۰، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم.
٤. المبسوط فی فقه الامامیه، طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، سوم.
٥. تهذیب الأحکام (تحقیق: خرسان)، طوسی، أبوجعفر محمّد بن حسن، ۱٤۰۷، دار الکتب الإسلامیة، چهارم.
٦. درر الفوائد (طبع قدیم)، حائری یزدی، شیخ عبد الکریم، بی تا، چاپخانه مهر، اول.
۷. دروس فی علم الأصول، الصدر، السیّد محمّد باقر، ۱٤۲۲، دانشگاه تهران. موسسه انتشارات و چاپ،اول
۸. قرب الإسناد حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱٤۱۳، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، اول.
۹. کافي (ط – دار الحدیث)، کلینی، محمّد بن یعقوب، ۱٤۲۹، دار الحدیث للطباعة و النشر، اول.
۱۰. کفایة الأصول، خراسانی، محمّد کاظم، (طبع آل البیت)، ۱٤۰۹، موسسة آل البیت علیهم السلام، اول.
۱۱. مختلف الشیعة في أحکام الشریعة، علّامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهّر، ۱٤۱۳، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم.
۱۲. مصباح الأصول، خویی، ابوالقاسم (مباحث الفاظ – مکتبة الداوري)، ۱٤۲۲، مکتبة الداوري، اول.
۱۳. من لایحضره الفقیه،صدوق، محمّد بن علی بن بابویه قمّی، ۱٤۱۳، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم.
۱٤. وسائل الشیعه، حرّ عاملی، محمّد بن حسن، ۱٤۰۹،موسسه آل البیت علیهم السلام،اول.
۱٥. هدایة الأمّة إلی أحکام الأئمّة علیهم السلام، حرّ عاملی، محمّد بن حسن، ۱٤۱۲، مجمع البحوث الإسلامیة، اول.

تمسک به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه

علیرضا اعلایی*

تاریخ دریافت: ۲۰ خرداد ۹۳ تاریخ تأیید: ۲۵ شهریور ۹۳

چکیده

حکم شرعی مصادیق مستحدثه به طور معمول از طریق تمسک به عموم یا اطلاق آیات و روایات استنباط می‌گردد. نوشتار حاضر در صدد طرح دو اشکال نسبت به این نحوه تمسک به عمومات و مطلقات می‌باشد.

در اشکال اول با بررسی حیطه و گستره وظیفه بیان امام علیه السلام به این نتیجه می‌رسیم که امام علیه السلام نسبت به نسل‌های بعد از خود وظیفه بیان ندارد، و در نتیجه از عدم بیان مخصص یا مقید نسبت به مصادیق مستحدثه آنها عدم وجود مخصص یا مقید را نمی‌توان اثبات نمود.

در اشکال دوم نیز با فرض تسلّم وظیفه بیان امام علیه السلام نسبت به همه نسل‌ها، از رهگذر احتمال عدم تمکن امام علیه السلام از بیانِ تمام مخصّصات و مقیّدات، عدم حجیت عمومات و مطلقات نسبت به مصادیق مستحدثه نتیجه‌گیری شده است.

واژگان کلیدی

اطلاقات، عمومات، مصادیق مستحدثه، وظیفه بیان، تمکن بیان.

* پژوهشگر درس خارج

مقدمه

احکام شرعی به طور معمول از طریق نصوص شرعی وارد در قرآن کریم و روایات پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام استنباط می‌شود و از جمله طرق اثبات حکم شرعی از طریق این نصوص، تمسک به اطلاق یا عموم آنها است که به وسیله آن حکم مذکور در دلیل به جمیع افراد و مصادیق عنوان ماخوذ در آن تسری داده می‌شود.

با توجه به فاصله زیاد از زمان صدور نصوص شرعی و تطورات صورت گرفته، گاه با مواردی روبه رو می‌شویم که عرف اگرچه عنوان مأخوذ در نص شرعی را بر آن مورد اطلاق می‌کند، ولی مورد مذکور دارای سابقه نیست و امری جدید و مستحدث محسوب می‌شود.

یکی از رایج‌ترین روشها برای استنباط حکم مصادیق مستحدثه، تمسک به عموم یا اطلاق نصوص شرعی است. در موارد مستحدثه، نسبت به تمسک به اطلاق یا عموم نصوص شرعی برای اثبات حکم آنها اشکالاتی وجود دارد که رساله حاضر در صدد بررسی آنها است.

البته نویسنده در این رساله در صدد اتخاذ موضع نیست؛ بلکه این رساله تنها در صدد طرح این اشکالات و طرح بحث نزد صاحبان اندیشه است تا از حاصل تضارب آراء مبنایی متین و محکم نسبت به این مسئله اتخاذ گردد.

تاریخچه بحث

در مورد تمسک به عمومات و مطلقات در مصادیق مستحدثه، شاید کهن‌ترین مطلبی که می‌توان یافت مربوط به بحث حریز با ابوحنیفه است. ابوحنیفه طرفدار فقه تفریعی بوده؛ به این معنی که صور مختلف از مسئله را – حتی اگر وجود خارجی نداشته باشد – فرض نموده، سپس به بحث از حکم فقهی آن می‌پرداختند. بحث حریز و ابوحنیفه از اینجا شروع می‌شود که حریز می‌گوید:

> دخلت علی أبي حنيفة و عنده کتب کادت تحول فيما بيننا و بينه فقال لي: هذه الکتب کلها في الطلاق و أنتم و أقبل يقلب بيده قال قلت: نحن نجمع هذا کله في حرف قال و ما هو؟ قال قلت قوله تعالی: يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن و أحصوا العدة،
>
> فقال لي فأنت لا تعلم شيئا إلا برواية؟ قلت أجل فقال لي: ما تقول في

مكاتب كانت مكاتبته ألف درهم فأدى تسعمائة و تسعة و تسعين درهما ثم أحدث يعني الزنا كيف نحده؟ فقلت: عندي بعينها حديث حدثني محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: أن عليا عليه السلام كان يضرب بالسوط و بثلثه و بنصفه و ببعضه بقدر أدائه. فقال لي: أما إني أسألك عن مسألة لا يكون فيها شيء فما تقول في جمل أخرج من البحر فقلت إن شاء فليكن جملا و إن شاء فليكن بقرة إن كانت عليه فلوس أكلناه و إلا فلا.[1]

شاهد بحث ما فقره آخر این روایت است که در آن حریز در مصداق مستحدث از «سمک»، به عمومات اخذ کرده است.

مورد دیگر از بحث در مورد تمسک به عمومات در مصادیق مستحدثه، بحثی است که میان فقها در مورد صید شکار شده توسط «تفنگ» صورت گرفته است. مرحوم محقق سبزواری فرموده‌اند:

و في مثل الآلة الموسومة بالتفنك المستحدثة في قرب هذه الأعصار تردّد، و لو قيل بالحلّ لم يكن بعيداً، لعموم أدلّة الحلّ، و دخوله تحت عموم قول أبي جعفر عليه السّلام: **من قتل صيداً بسلاحٍ**... الحديث».[2]

برخی دیگر مانند علامه مجلسی[3] و ملا احمد نراقی[4] نیز از او تبعیت کرده‌اند.

اما در نقطه مقابل صاحب ریاض با این فتوی مخالفت نموده و فرموده است:

و منها يظهر حرمة مقتول الآلة الموسومة بالتفنك المستحدثة في قرب هذه الأزمنة، خلافاً للكفاية، فأحلّه بعد التردّد، قال: لعموم أدلّة الحلّ، و دخوله تحت عموم قول أبي جعفر عليه السلام: **من قتل صيداً بسلاح** الحديث... و المناقشة فيهما واضحة؛ لضعف العموم....

و لمنع عموم السلاح، فإنّه نكرة مثبتة لا عموم فيها لغةً، و إنّما ينصرف إليه حيث لا يكون لها أفراد متبادرة، و لا ريب أن المتبادر منه الغالب إنّما هو ما عدا التفنكة من نحو السيف و الرمح و السهم، سيّما مع كونها من الآلات المستحدثة في قريب هذه الأزمنة، كما اعترف به في سابق ما نقلناه عنه من العبارة، فكيف

---

۱. رجال الكشی، ص۳۸٤.

۲. كفاية الأحكام، ج ۲، ص ٥٧٦.

۳. بحار الأنوار، ج ٦٢، ص ۲۷۲.

٤. رسائل و مسائل (للنراقی)، ج ۱، بخش ۲، ص ۱۷٥.

ينصرف إليها الإطلاق مع كونها بهذه المثابة؟![1]

بنابراین صاحب ریاض، عمومات را منصرف به مصادیق متعارف زمان صدور دانسته و از این طریق به تمسک به این عمومات اشکال کرده‌اند.

صاحب جواهر از نظریه صاحب ریاض تبعیت نموده و فرموده است:

و بالجملة قد عرفت أن مقتضی قول الباقر علیه السلام: «**من جرح صیدا بسلاح**» الی آخره اعتبار الجرح بالسلاح في الحل، و الظاهر إرادة السلاح المعهود.

نعم لا بأس بما یتجدد من نوعه و إن اختلفت الهیئة، و لکن هو إما قاطع بحدة أو شاک به، بخلاف مثل بندق التفنک و عمود الحدید غیر المحدد.»[2]

چنانچه از این کلام صاحب جواهر برمی‌آید، اشکال ایشان از نظر مستحدثه بودن تفنگ نیست؛ بلکه از نظر برنده بودن گلوله آن است که البته این مطلب با توجه با وضعیت گلوله‌های متعارف در آن زمان است که به شکل مدوّر بوده‌اند.

از دیگر مجالاتی که بحث از تمسک به عمومات در مصادیق مستحدثه در آن مطرح گردیده، باب عقود و معاملات است که به مناسبت استحداث معاملات جدید مطرح شده است.

مرحوم نائینی فرموده‌اند:

ثم إنّه کما یصحّ التمسّک بالإطلاق فیما إذا کان الشکّ في ناحیة الأسباب کذلک یصحّ التمسّک به فیما إذا کان الشکّ في ناحیة المسبّبات فلو لم یکن مسبّب متعارفا في زمان الشّارع و صار متعارفا بعده کالأمر بإلقاء المتاع في البحر و تعهّد الآمر الضّمان و نحو ذلک من استیفاء مال أو عمل بأمر معامليّ لجاز التمسّک لصحّته بعموم **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و لا وجه لدعوی اختصاصه بالعقود المتعارفة و المعاملات المتداولة إلّا إرادة العهد من اللّام و هو خلاف ظاهر اللّام في کلّ مقام لا سیّما في مثل هذه الأحکام.

و بالجملة إذا لم یکن سبب متعارفا في زمان الشّارع کبعض اللّغات المستحدثة و صار إیجاد المسبّبات متعارفا بها و صدق علیها عنوان المعاملة أو إذا لم یکن مسبّب متعارفا في زمانه و صار متعارفا في عصر

---

۱. ریاض المسائل (ط – الحدیثة)، ج ۱۳، ص ۲۷۳.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۶، ص ۱۶.

فیتمسّک بإطلاق أدلّة العناوین لصحّتهما و لا وجه لدعوی الاختصاص و لا الانصراف.[1]

و ظاهر این است که بسیاری از فقها در اثبات مشروعیت عقود مستحدثه به عمومات کتاب و سنت تمسک می‌کنند.

نقد اول

این نقد در قالب مقدمات آتی بیان می‌گردد:

۱. کاشفیت عمومات و مطلقات وارد در نصوص شرعی از شمول مراد جدّی نسبت به یک مورد متوقف بر عدم مخصّص یا مقید منفصل نسبت به آن مورد است. این مقدمه واضح و مسلم است و بر همین اساس اصولیون بالاتفاق فحص از مخصص و مقید را قبل از تمسک به عام یا مطلق لازم می‌دانند.

۲. احراز عدم مخصّص و مقیّد منفصل از طریق عدم بیان است؛ به این نحو که در صورت وجود مخصّص یا مقیّد برای حکم باید آن مخصّص یا مقیّد بیان می‌شد؛ در نتیجه از عدم بیان مخصّص و مقیّد، عدم وجود آن کشف می‌گردد.

۳. بدیهی است که در صورتی از عدم بیان مخصّص یا مقیّد در نصوص شرعی موجود نسبت به یک مورد، عدم وجود آن کشف می‌گردد که بیان‌کنندگان نصوص شرعی موجود در دست ما نسبت به بیان تخصیص یا تقید آن مورد وظیفه داشته باشند؛ به عبارت دیگر، وظیفه بیان تعیین‌کننده حیطه‌ای است که عموم و اطلاق نسبت به قیود مبتلی‌به در آن حیطه، حجیت می‌یابد.

۴. مستفاد از روایات این است که ائمه پیشین سلام الله علیهم اجمعین –که نصوص شرعی موجود در دست ما توسط آنها بیان شده است– نسبت به احکام شرعی زمان ما وظیفه بیان نداشته‌اند.

نتیجه: تمسک به عموم یا اطلاق نصوص شرعی نسبت به مصادیق مستحدثه در زمان ما صحیح نیست.

بررسی وظیفه بیان ائمه پیشین نسبت به زمان حاضر

در مقدمه چهارم استدلال پیشین بیان شد مستفاد از روایات این است که ائمه پیشین

۱. منیة الطالب في حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۱۰٤.

نسبت به احکام شرعی زمان ما وظیفه بیان نداشته‌اند.

مجموعه روایاتی که بر این مطلب دلالت دارند، چند طایفه هستند:

طایفه اول: روایات مفسره آیه ﴿لکلّ قوم هادٍ﴾

این طایفه از روایات عبارتند از:

۱.روایت فضیل بن یسار

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ وَ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: **سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **عَنْ قَوْلِ اللهِ** عَزَّ وَ جَلَّ- **﴿وَ لِكُلِ قَوْمٍ هادٍ﴾ فَقَالَ كُلُّ إِمَامٍ هَادٍ لِلْقَرْنِ الَّذِي هُوَ فِيهِمْ.**[۱]

رجال مذکور در سند این روایت، دارای توثیق خاص هستند غیر از «موسی بن بکر»؛ اما این راوی نیز از دو طریق قابل توثیق است:

طریق اول:

روات جلیلی همچون علی بن الحکم، صفوان بن یحیی[۲]، ابن ابی عمیر[۳]، فضالة بن ایوب از «موسی بن بکر» اکثار روایت دارند.

طریق دوم:

هر سه مشایخ ثقات (یعنی ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و بزنطی) از «موسی بن بکر» روایت دارند و این بر وثاقت او دلالت دارد.

بنابراین روایت مذکور علی التحقیق صحیح است.

۲. روایت برید بن معاویه

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** علیه السلام **فِي قَوْلِ اللهِ** عَزَّ وَ جَلَّ- **﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **الْمُنْذِرُ وَ لِكُلِّ زَمَانٍ مِنَّا هَادٍ يَهْدِيهِمْ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ نَبِيُّ اللهِ** صلی الله علیه و آله، **ثُمَّ الْهُدَاةُ مِنْ بَعْدِهِ عَلِيٌّ ثُمَّ الْأَوْصِيَاءُ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ.**[۴]

---

۱. الکافي، ج۱، ص۱۹۱، باب أن الأئمة علیهم السلام هم الهداة.

۲. صفوان علاوه بر اکثار موجود در کتب حدیث، راوی کتاب موسی بن بکر است.

۳. ابن ابی عمیر چنانچه در فهرست شیخ آمده، راوی کتاب موسی بن بکر است.

٤. الکافي (ط – الإسلامیة)، ج ۱، ص۱۹۱.

این روایت در بصائر الدرجات به این شکل نقل شده است:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عَنْ **أَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **فِي قَوْلِ اللهِ ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِ قَوْمٍ هادٍ﴾ قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **الْمُنْذِرُ وَ فِي كُلِّ زَمَانٍ مِنَّا هَادٍ يَهْدِيهِمْ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ نَبِيُّ اللهِ ثُمَّ الْهُدَاةُ مِنْ بَعْدِهِ عَلِيٌّ ثُمَّ الْأَوْصِيَاءُ وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ.**[1]

در کمال الدین نیز به این شکل آمده است:

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيِّ قَالَ: **قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **مَا مَعْنَى ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾ فَقَالَ الْمُنْذِرُ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **وَ عَلِيٌّ الْهَادِي وَ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَ زَمَانٍ إِمَامٌ مِنَّا يَهْدِيهِمْ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله.[2]

روایت مذکور در واقع از سه طریق مختلف از ابن ابی عمیر نقل شده است. طریق کافی، یعنی «علی بن ابراهیم عن أبیه» معتبر است و در طریق بصائر «محمد بن الحسن الصفار» و «یعقوب بن یزید» هر دو از اجلاء هستند و در طریق کمال الدین نیز پدر صدوق و «سعد بن عبدالله» و «احمد بن محمد بن عیسی» از اجلاء هستند و پدر «احمد بن محمد بن عیسی» با توجه به اکثار روایت «احمد بن محمد» ثقه است.

رجال سند نیز از «ابن ابی عمیر» تا معصوم علیه السلام همگی از ثقات و اجلاء می‌باشند. بنابراین در مجموع سند روایت مذکور صحیح است.

۳.روایت حنان بن سدیر

عن حنان بن سدير **عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول في قول الله** تبارك و تعالى: **﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾- فقال: قال رسول الله** صلى الله عليه و آله: **أنا المنذر و عليّ الهاد، و كل إمام هاد للقرن الذي هو فيه.**[3]

این روایت اگرچه مرسل است، اما مؤید دو روایت پیشین است.

---

۱. بصائر الدرجات،ج ۱،ص ۲۹.
۲. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲،ص ٦٦٧.
۳. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص۲۰٤.

بررسي مفاد روايات اين طايفه

کلمه «قرن» که در روايت فضيل بن يسار و حنان بن سدير آمده، در کتب لغت اين گونه تفسير شده است:

کتاب العين:[1]

والقَرْنُ: الأُمّةُ وقَرْنٌ بعد قَرْنٍ ويقال: عُمْرُ كلِّ قَرْنٍ سِتّونَ سنةً.

جمهرة اللغة:[2]

والقَرْن من الناس: الأمَّة منهمِ، والجمع قرون.

المحيط في اللغة:[3]

القَرْنُ: أمَّةٌ من الناس؛ قَرْنٌ بَعْدَ قَرْنٍ، والجميع القُرُوْنُ.

الصحاح في اللغة:[4]

والقَرْنُ من الناس: أهل زمانٍ واحدٍ. قال:

إذا ذهب القَرْنُ الذي أنتَ فيهم... وخُلِّفْتَ في قَرْنٍ فأنتَ غريبُ

المحكم والمحيط الأعظم:[5]

والقرن الأمة تأتى بعد الأمة. قيل: مدته عشر سنين، وقيل: عشرون سنة، وقيل: ثلاثون سنة، وقيل: ستون، وقيل: سبعون، وقيل: ثمانون. وهو مقدار التوسط في اعمار أهل الزمان.

أساس البلاغة:[6]

وكان ذلک في القرن الأول وفي القرون الخالية وهي الأمة المتقدّمة على التي بعدها.

بر اساس آنچه از کتب لغت گذشت بايد گفت: مراد از «قرن» گروهی از مردم هستند

---

١. الخليل بن احمد: (١٠٠ – ١٧٠هـ)

٢. ابن دريد: (٢٢٣ – ٣٢١ هـ)

٣. الصاحب بن عباد: (٣٢٦ – ٣٨٥ هـ)

٤. الجوهری: (٠٠٠ – ٣٩٣ هـ)

٥. ابن سيده: (٣٩٨ – ٤٥٨ هـ)

٦. الزمخشری: (٤٦٧ – ٥٣٨هـ)

که در یک مدت زمانی واحد می‌زیسته‌اند. معادل این کلمه در فارسی امروز، کلمه «نسل» است؛ چنانکه گفته می‌شود: نسل اول، نسل دوم و...، و موارد استعمال این لفظ در روایات نیز موافق با این معنی است.

بنابر این مفاد مجموع این روایات این است که هر امامی علیه السلام هادی نسلی است که در آن می‌زیسته و مقتضای اطلاق این کلام (عدم ذکر سایر نسل‌ها به عنوان متعلق هادی) این است که امام علیه السلام به عنوان هادی، مختص نسلی است که در آن می‌زیسته؛ یعنی که وظیفه هدایتگری امام علیه السلام مختص نسلی است که در آن زیسته، و بدیهی است که امام علیه السلام تنها نسبت به مردمی که وظیفه هدایت‌گری آنها را بر دوش دارد وظیفه بیان دارد.

ممکن است گفته شود: مفاد مذکور صرفاً دلالت می‌کندکه هر امام علیه السلام هادی نسلی است که در آن زیسته و دلالتی در مورد نفی هدایتگری ایشان نسبت به سایر نسل‌ها ندارد.

در جواب باید گفت: متکلم گاه در مقام حکایت حیثی واقع است؛ به این نحو که در مقام بیان اصل الحکم و صرف الحکم است؛ به عنوان مثال در مورد بحث ما متکلم در مقام بین اصل تعلق هدایت امام علیه السلام به نسلی است که در آن می‌زیسته؛ در این صورت، طبیعی است که گفتار متکلم بر اختصاص هدایت به نسلی که امام علیه السلام در آن زیسته دلالت ندارد؛ زیرا چنانچه گذشت، اختصاص مدلول اطلاقی کلام است و در این صورت اطلاق برای کلام منعقد نمی‌شود تا از عدم الذکر، عدم الوجود استفاده شود؛ در این صورت می‌توان گفت: کلام صرفاً بر این مطلب دلالت دارد که امام علیه السلام هادی نسلی است که در آن می‌زیسته؛ اما در مورد نفی نسبت هدایت‌گری با سایر نسل‌ها دلالتی ندارد.

اما گاه متکلم در مقام حکایت واقع است به همان گونه‌ای که هست؛ در این صورت اطلاق برای کلام منعقد می‌شود و از عدم الذکرعدم الوجود استفاده می‌شود.

اصل اولی در کلام هر متکلم این است که در مقام حکایت واقع است به همان گونه‌ای که هست نه در مقام حکایت حیثی و این همان مطلبی است که از آن با عنوان «اصالة البیان» یاد می‌شود؛ بنابراین در صورت نبود قرینه بر خلاف، مفاد اطلاقی (یعنی اختصاص) ثابت می‌شود و در مورد بحث قرینه‌ای برخلاف وجود ندارد.

طایفه دوم: روایات مفسّره آیه ﴿یومَ ندعو کلَّ أناسٍ بإمامهم﴾

روایات این طایفه به بیان زیرهستند:

۱.روایت یعقوب بن شعیب

این روایت در کتاب «المحاسن» به شکل زیر نقل شده است:

> عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ شُعَیْبٍ قَالَ: **قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **﴿یَوْمَ نَدْعُوا کُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ فَقَالَ نَدْعُو کُلَّ قَرْنٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ بِإِمَامِهِمْ قُلْتُ فَیَجِيءُ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **فِي قَرْنِهِ وَ عَلِيٌّ** علیه السلام **فِي قَرْنِهِ وَ الْحَسَنُ** علیه السلام **فِي قَرْنِهِ وَ الْحُسَیْنُ** علیه السلام **فِي قَرْنِهِ وَ کُلُ إِمَامٍ فِي قَرْنِهِ الَّذِي هَلَکَ بَیْنَ أَظْهُرِهِمْ قَالَ نَعَمْ**[1].

«یعقوب بن شعیب» در سند این روایت یعقوب بن شعیب بن میثم التمار است که از سوی نجاشی توثیق دارد.

«محمد بن خالد»- که پدر احمد بن محمد بن خالد برقی است- از سوی نجاشی تضعیف شده است:

> کان محمد ضعیفاً في الحدیث؛

اما شیخ طوسی او را توثیق کرده است:

> محمد بن خالد البرقي ثقة؛

علاوه بر توثیق شیخ، «احمد بن محمد بن عیسی» نیز از او روایات بسیاری نقل کرده است؛ لذا به نظر می‌رسد وجه تضعیف نجاشی مطلبی است که ابن غضائری به آن اشاره کرده است:

> یروي عن الضعفاء کثیرا و یعتمد المراسیل.

در نتیجه در مجموع می‌توان در مورد «محمد بن خالد» گفت:

> ثقة في نفسه إلا أنه یروي عن الضعفاء کثیراً و یعتمد المراسیل؛

چنانچه نجاشی مثل همین تعبیر را در مورد «احمد بن محمد بن خالد» به کار برده است.

بقیه رجال سند نیز ثقه هستند؛ در نتیجه می‌توان سند را صحیح دانست.

---

۱. المحاسن، ج ۱، ص، ۱٤٤.

۲.روایت فضیل بن یسار

این روایت در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم به نحو زیر نقل شده است:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ [سَيَّارٍ] **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **فِي قَوْلِ اللهِ** تَعَالَى: ﴿**يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ**﴾ **قَالَ يَجِيءُ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه و آله **فِي فِرْقَةٍ وَ عَلِيٌّ فِي فِرْقَةٍ- وَ الْحَسَنُ فِي فِرْقَةٍ وَ الْحُسَيْنُ فِي فِرْقَةٍ- وَ كُلُّ مَنْ مَاتَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ قَوْمٍ جَاءُوا مَعَه.**[1]

در تفسیر عیاشی نیز به نحو زیر نقل شده است:

عن الفضیل قال **سألت أبا جعفر** عليه السلام **عن قول الله** ﴿**يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ**﴾ **قال: يجيء** رسول الله صلى الله عليه و آله **في قومه- و علي في قومه، و الحسن في قومه، و الحسين** عليه السلام **في قومه، و كل من مات بين ظهراني إمام جاء معه.**[2]

در مورد روایت منقول از کتاب تفسیر علی بن ابراهیم باید گفت: رجال مذکور در سند این روایت همگی ثقه هستند؛ اما اگرچه این روایت در کتاب موسوم به «تفسیر علی بن ابراهیم» آمده، ولی سند آن با «علی بن ابراهیم» سازگاری ندارد؛ زیرا روایت علی بن ابراهیم از احمد بن ادریس ثابت نیست؛ بلکه با توجه به نقل کلینی از هر دو به نظر می‌رسد احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم هم طبقه هستند؛ لذا با توجه به اینکه گفته شده کتاب موسوم به «تفسیر علی بن ابراهیم» نه کتاب تفسیر علی بن ابراهیم بلکه گلچینی از ۲۳ کتاب تفسیر است،[3] می‌توان گفت: روایت مورد بحث از کتاب تفسیر علی بن ابراهیم گرفته نشده؛ بلکه ماخوذ از کتاب دیگری است.

البته سید استاد حضرت آیة الله العظمی شبیری زنجانی فرموده‌اند این کتاب علی المظنون توسط «علی بن حاتم قزوینی» جمع‌آوری شده است.[4] بر این اساس، با توجه به ثابت بودن روایت «علی بن حاتم قزوینی» از «علی بن ابراهیم» و وثاقت «علی بن حاتم» می‌توان این روایت را علی المظنون صحیح دانست.

---

۱. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۲.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۳۰۲.

۳. خارج فقه آیة الله العظمی شبیری زنجانی: کتاب النکاح، درس شماره ۱۹۱.

٤. همان.

۳. روایت عبدالله بن سنان

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْبَطَلِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: **قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ قَالَ إِمَامُهُمُ الَّذِي بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ وَ هُوَ قَائِمُ أَهْلِ زَمَانِه.**[1]

در سند این روایت «محمد بن الحسن بن شمون» و «عبدالله بن عبدالرحمن» و «عبدالله بن القاسم البطل» همگی ضعیف و متهم به غلو هستند و در نتیجه سند روایت ضعیف است؛ اما مضمون آن موید روایت یعقوب بن شعیب و روایت فضیل بن یسار است.

۴. روایت دعائم

وَ عَنْهُ عليه السلام **أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِ اللهِ** عَزَّ وَ جَلَ **﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ فَقَالَ بِمَنْ كَانُوا يَأْتَمُّونَ بِهِ فِي الدُّنْيَا يُدْعَى عَلِيٌّ** عليه السلام **بِالْقَرْنِ الَّذِي كَانَ فِيهِ وَ الْحَسَنُ بِالْقَرْنِ الَّذِي كَانَ فِيهِ وَ الْحُسَيْنُ بِالْقَرْنِ الَّذِي كَانَ فِيهِ وَ عَدَّدَ الأَئِمَّةَ ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه و آله **مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَ دَهْرِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.**[2]

این روایت اگرچه مرسل است ولی مضمون آن موید روایت یعقوب بن شعیب و روایت فضیل بن یسار است.

بررسی مفاد این طایفه از روایات

کلمه «امام» در کتب لغت به «من يقتدى به» تفسیر شده است[3] و در نتیجه مفاد اطلاقی این روایات – طبق تقریبی که در طایفه اول گذشت – دلالت دارد بر اختصاص امامت هر امام عليه السلام به قومی که در میان آن می‌زیسته و طبیعی است که امام عليه السلام تنها نسبت به مردمی که وظیفه امامت آنها را بر دوش دارد، وظیفه بیان دارد.

طایفه سوم: روایات شهادت ائمه عليهم السلام

تقریب استدلال به این روایات عبارت است از:

الف– از روایات استفاده می‌شود که در هر نسلی امام عليه السلام شاهد بر آن نسل است.

۱. الكافي (ط – الإسلامية)، ج ۱، ص ٥٣٦.

۲. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۷.

۳. كتاب العين، ج ۸، ص ٤٢٨، تهذيب اللغة، ج ١٥، ص ٤٥٧، الصحاح، ج ٥، ص ١٨٦٥.

ب- از روایات دیگر استفاده می‌شود که شهادت امام علیه السلام بر نسل مشهود علیهم به لحاظ وظیفه تبلیغ و بیان شریعت است.

نتیجه: هر امام علیه السلام وظیفه تبلیغ و بیان نسلی را به عهده دارد که میان آنها می‌زیسته است.

روایاتی که دلالت دارد در هر نسلی امام شاهد بر آن نسل است:

۱. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زِيَادٍ الْقَنْدِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ **قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **فِي قَوْلِ اللهِ** عَزَّ وَ جَلَّ **﴿فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنا بِکَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً﴾ قَالَ نَزَلَتْ فِي أُمَّةِ مُحَمَّدٍ** صلی الله علیه و آله **خَاصَّةً فِي كُلِّ قَرْنٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ مِنَّا شَاهِدٌ عَلَيْهِمْ وَ مُحَمَّدٌ** صلی الله علیه و آله **شَاهِدٌ عَلَيْنَا.**[1]

این روایت از لحاظ سندی موثقه و معتبر است و «زیاد بن مروان قندی» اگرچه از سران واقفه است، اما با توجه به مباینت شدیدی که بین اصحاب و واقفه وجود داشته، بسیار بعید به نظر می‌رسد که «یعقوب بن یزید»- که از اجلای اصحاب است- این روایت را در حال وقف از «زیاد بن مروان» اخذ کرده باشد؛ پس این روایت در زمان استقامت و وثاقت «زیاد بن مروان» از او اخذ شده است. «سهل بن زیاد» نیز بنا بر تحقیق ثقه است.

۲. فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ [الْحَسَنُ] بْنُ الْعَبَّاسِ وَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ الأَحْمَسِيُّ قَالا حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ عَنْ مَيْمُونٍ الْبَانِ مَوْلَى بَنِي هِشَامٍ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** علیه السلام **فِي قَوْلِ اللهِ** تَعَالَى **﴿وَ كَذلِکَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مِنَّا شَهِيدٌ عَلَى كُلِّ زَمَانٍ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فِي زَمَانِهِ وَ الْحَسَنُ فِي زَمَانِهِ وَ الْحُسَيْنُ فِي زَمَانِهِ وَ كُلُّ مَنْ يَدْعُو مِنَّا إِلَى أَمْرِ اللهِ** تَعَالَى.[2]

سند این روایت ضعیف است؛ اما از لحاظ مضمون موافق و موید روایت اول است.

روایاتی که دلالت دارد شهادت امام بر یک نسل به لحاظ وظیفه تبلیغ شریعت است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **فِي قَوْلِ اللهِ** تَعَالَى

۱. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. تفسیر فرات الکوفی، ص ٦٢.

﴿وَ كَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ﴾ بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَام.[1]

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **فِي قَوْلِ اللهِ** عَزَّ وَ جَلَ **﴿وَ كَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ قَالَ: نَحْنُ الشُّهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ بِمَا عِنْدَنَا مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ بِمَا ضَيَّعُوا.**[2]

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ **قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **قَوْلَ اللهِ** تَبَارَکَ وَ تَعَالَى.... **لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ ﴿تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ فَرَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه و آله **الشَّهِيدُ عَلَيْنَا بِمَا بَلَّغَنَا عَنِ اللهِ** تَبَارَکَ وَ تَعَالَى **وَ نَحْنُ الشُّهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ فَمَنْ صَدَّقَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَدَّقْنَاهُ وَ مَنْ كَذَّبَ كَذَّبْنَاهُ.**[3]

أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ **قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **وَ عِنْدَهُ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ لِي يَا ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ هَلْ قَرَأْتَ الْقُرْآنَ؟ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ قَالَ عَنْهَا سَأَلْتُکَ لَيْسَ عَنْ غَيْرِهَا قَالَ فَقُلْتُ نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاکَ وَ لِمَ قَالَ لِأَنَّ مُوسَى** عليه السلام **حَدَّثَ قَوْمَهُ بِحَدِيثٍ لَمْ يَحْتَمِلُوهُ عَنْهُ فَخَرَجُوا عَلَيْهِ بِمِصْرَ فَقَاتَلُوهُ فَقَاتَلَهُمْ فَقَتَلَهُمْ وَ لِأَنَّ عِيسَى** عليه السلام **حَدَّثَ قَوْمَهُ بِحَدِيثٍ فَلَمْ يَحْتَمِلُوهُ عَنْهُ فَخَرَجُوا عَلَيْهِ بِتِكْرِيتَ فَقَاتَلُوهُ فَقَاتَلَهُمْ فَقَتَلَهُمْ وَ هُوَ قَوْلُ اللهِ** عَزَّ وَ جَلَ **﴿فَآمَنَتْ طائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرائِيلَ وَ كَفَرَتْ طائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظاهِرِينَ﴾ وَ إِنَّهُ أَوَّلُ قَائِمٍ يَقُومُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ يُحَدِّثُكُمْ بِحَدِيثٍ لَا تَحْتَمِلُونَهُ فَتَخْرُجُونَ عَلَيْهِ بِرُمَيْلَةِ الدَّسْكَرَةِ فَتُقَاتِلُونَهُ فَيُقَاتِلُكُمْ فَيَقْتُلُكُمْ وَ هِيَ آخِرُ خَارِجَةٍ يَكُونُ ثُمَّ يَجْمَعُ اللهُ يَا ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ ثُمَّ يُجَاءُ بِمُحَمَّدٍ** صلى الله عليه و آله **فِي أَهْلِ زَمَانِهِ فَيُقَالُ لَهُ يَا مُحَمَّدُ بَلَّغْتَ رِسَالَتِي وَ احْتَجَجْتَ عَلَى الْقَوْمِ بِمَا أَمَرْتُکَ أَنْ تُحَدِّثَهُمْ بِهِ فَيَقُولُ نَعَمْ يَا رَبِّ فَيَسْأَلُ الْقَوْمَ هَلْ بَلَّغَكُمْ وَ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ فَيَقُولُ قَوْمٌ**

---

۱. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، ص ۵۱۶.

۲. مختصر البصائر، ص ۲۰۶.

۳. الکافي (ط – الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۹۱.

لَا فَيَسْأَلُ مُحَمَّداً صلی الله علیه و آله فَيَقُولُ نَعَمْ يَا رَبِّ وَ قَدْ عَلِمَ اللهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَنَّهُ قَدْ فَعَلَ ذَلِکَ. يُعِيدُ ذَلِکَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَيُصَدِّقُ مُحَمَّداً وَ يُكَذِّبُ الْقَوْمَ ثُمَّ يُسَاقُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ ثُمَّ يُجَاءُ بِعَلِيٍّ علیه السلام فِي أَهْلِ زَمَانِهِ فَيُقَالُ لَهُ كَمَا قِيلَ لِمُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله وَ يُكَذِّبُهُ قَوْمُهُ وَ يُصَدِّقُهُ اللهُ وَ يُكَذِّبُهُمْ يُعِيدُ ذَلِکَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ؛ ثُمَّ الْحَسَنُ ثُمَّ الْحُسَيْنُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ وَ هُوَ أَقَلُّهُمْ أَصْحَاباً كَانَ أَصْحَابُهُ أَبَا خَالِدٍ الْكَابُلِيَّ وَ يَحْيَى ابْنَ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَ عَامِرَ بْنَ وَاثِلَةَ وَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيَّ وَ هَؤُلَاءِ شُهُودُ لَهُ عَلَى مَا احْتَجَّ بِهِ ثُمَّ يُؤْتَى بِأَبِي يَعْنِي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَى مِثْلِ ذَلِکَ ثُمَّ يُؤْتَى بِي وَ بِكُمْ فَأُسْأَلُ وَ تُسْأَلُونَ. فَانْظُرُوا مَا أَنْتُمْ صَانِعُونَ يَا ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ هُوَ الْآمِرُ بِطَاعَتِهِ وَ طَاعَةِ رَسُولِهِ وَ طَاعَةِ أُولِي الأَمْرِ الَّذِينَ هُمْ أَوْصِيَاءُ رَسُولِهِ يَا ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ فَنَحْنُ حُجَجُ اللهِ فِي عِبَادِهِ وَ شُهَدَاؤُهُ عَلَى خَلْقِهِ وَ أُمَنَاؤُهُ فِي أَرْضِهِ وَ خُزَّانُهُ عَلَى عِلْمِهِ وَ الدَّاعُونَ إِلَى سَبِيلِهِ وَ الْعَامِلُونَ بِذَلِکَ فَمَنْ أَطَاعَنَا أَطَاعَ اللهَ وَ مَنْ عَصَانَا فَقَدْ عَصَى الله.[1]

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ عَنْ ثُوَيْرِ بْنِ أَبِي فَاخِتَةَ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ علیه السلام يُحَدِّثُ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله– قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ– عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام يُحَدِّثُ النَّاسَ قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ.... قَدْ نُشِرَتِ الدَّوَاوِينُ وَ نُصِبَتِ الْمَوَازِينُ وَ أُحْضِرَ النَّبِيُّونَ وَ الشُّهَدَاءُ وَ هُمُ الأَئِمَّةُ يَشْهَدُ كُلُ إِمَامٍ عَلَى أَهْلِ عَالَمِهِ بِأَنَّهُ قَدْ قَامَ فِيهِمْ بِأَمْرِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ دَعَاهُمْ إِلَى سَبِيلِ الله.[2]

ارائه یک شاهد

چنانچه گذشت، نقد اول مبتنی بر این بود که امام علیه السلام وظیفه بیان نسبت به نسل‌های آینده ندارد. علما در اثبات حجیت سیره بیانی دارند که شاهد بر تسلّم این مبنی است. شهادت مذکور را می‌توان در قالب مقدمات زیر بیان کرد:

۱. بسیاری از علما در احراز تقریر معصوم نسبت به سیره اتصال آن به زمان معصوم علیه السلام را شرط کرده‌اند.

۲. اشتراط مذکور ریشه در این مطلب دارد که ائمه علیهم السلام نسبت به زمان آینده در

---

۱. الزهد، النص، ص ۱۰٤.

۲. الکافي (ط – الإسلامية)، ج ۸، ص ۱۰٤.

مقام بیان دانسته نشده‌اند و الا برای احراز تقریر کافی است عمومات و مطلقات ناهیه شامل سیره نباشند.

نتیجه: لازمه اشتراط اتصال سیره به زمان معصوم علیه السلام برای احراز تقریر نزد علما شاهدی است بر تسلّم این مطلب نزد آنها که ائمه علیهم السلام نسبت به نسل های آینده در مقام بیان نبوده‌اند.

پاسخ به برخی اشکالات

اشکال اول

مستفاد از روایات این است که احادیث ائمه علیهم السلام با هم یکسان، متحد و یگانه هستند و لازمه این اتحاد و یگانگی این است که هر یک از آنها نسبت به نسل های بعد از خود نیز در مقام بیان بوده باشند.

جواب

روایات دالّ بر اتحاد احادیث ائمه به بیان زیر هستند:

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ **قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ** علیه السلام **الْحَدِيثُ أَسْمَعُهُ مِنْكَ أَرْوِيهِ عَنْ أَبِيكَ وَ أَسْمَعُهُ مِنْ أَبِيكَ أَرْوِيهِ عَنْكَ قَالَ سَوَاءٌ إِلَّا أَنَّكَ تَرْوِيهِ عَنْ أَبِي أَحَبُّ إِلَيَّ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ** علیه السلام **لِجَمِيلٍ مَا سَمِعْتَ مِنِّي فَارْوِهِ عَنْ أَبِي.**[1]

۲. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ وَ غَيْرِهِ قَالُوا **سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ** علیه السلام **يَقُولُ حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** علیه السلام **وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ** صلی الله علیه و آله **وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ** عَزَّ وَ جَلَّ.[2]

۳. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُولَوَيْهِ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ بُنْدَارَ الْقُمِّيُّ، قَالا حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ

---

۱. الكافي (ط – الإسلامية)، ج ۱، ص ۵۱.

۲. و الكافي (ط – الإسلامية)، ج ۱، ص ۵۳.

الرَّحْمَن: وَافَيْتُ الْعِرَاقَ فَوَجَدْتُ بِهَا قِطْعَةً مِنْ أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَ وَجَدْتُ أَصْحَابَ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام مُتَوَافِرِينَ فَسَمِعْتُ مِنْهُمْ وَ أَخَذْتُ كُتُبَهُمْ، فَعَرَضْتُهَا مِنْ بَعْدُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام فَأَنْكَرَ مِنْهَا أَحَادِيثَ كَثِيرَةً أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحَادِيثِ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام وَ قَالَ لِي: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَبَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام لَعَنَ اللهُ أَبَا الْخَطَّابِ! وَ كَذَلِكَ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّا إِنْ تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُوَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنِ اللهِ وَ عَنْ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ، وَ لَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَ فُلَانٌ فَيَتَنَاقَضَ كَلَامُنَا إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَ كَلَامَ أَوَّلِنَا مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا، فَإِذَا أَتَاكُمْ مَنْ يُحَدِّثُكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ وَ قُولُوا أَنْتَ أَعْلَمُ وَ مَا جِئْتَ بِهِ! فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنَّا حَقِيقَةً وَ عَلَيْهِ نُوراً، فَمَا لَا حَقِيقَةَ مَعَهُ وَ لَا نُورَ عَلَيْهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْطَانِ.[1]

حدیث اول مربوط به همه احادیث نیست؛ بلکه مربوط به خصوص حدیث امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است و این می‌تواند به دلیل تقارب زمان این دو امام علیهما السلام باشد که در این صورت؛ اگرچه هر یک از دو امام تنها نسبت به نسل زمان خویش در مقام بیان است، اما به دلیل اشتراک موارد مورد ابتلای دو نسل متقارب احادیث هر دو امام برای هر دو نسل کاربرد داشته باشد.

حدیث دوم معلوم نیست در چه مقامی صادر شده است. این حدیث می‌تواند در مقام بیان منبع اعتبار احادیث ائمه علیهم السلام یا در مقام بیان توافق و عدم تناقض در احادیث ائمه علیهم السلام باشد که این دو مقام منافاتی ندارد که هر یک از ائمه تنها نسبت به نسل و مردم زمان خویش وظیفه بیان داشته باشند.

حدیث سوم در مقام بیان عدم تناقض بین احادیث ائمه علیهم السلام است و چنانچه گذشت، این منافات ندارد با اینکه هر یک از ائمه نسبت به مردم زمان خویش وظیفه بیان داشته باشند.

اشکال دوم

روایات بسیاری دلالت دارد که در زمان غیبت باید به احادیث ائمه پیشین مراجعه شود و لازمه این امر این است که ائمه پیشین نسبت به نسل‌های دوران غیبت در مقام بیان بوده باشند.

---

۱. رجال الكشي، إختيار معرفة الرجال، النص، ص ۲۲٤.

روایات ذکر شده به بیان زیر هستند:

۱. أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عُبَيْسُ بْنُ هِشَامٍ النَّاشِرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِيهِ مَنْصُورٍ قَالَ قَالَ **أَبُو عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **إِذَا أَصْبَحْتَ وَ أَمْسَيْتَ يَوْماً لَا تَرَى فِيهِ إِمَاماً مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ فَأَحْبِبْ مَنْ كُنْتَ تُحِبُّ وَ أَبْغِضْ مَنْ كُنْتَ تُبْغِضُ وَ وَالِ مَنْ كُنْتَ تُوَالِي وَ انْتَظِرِ الْفَرَجَ صَبَاحاً وَ مَسَاءً.**[1]

۲. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنُ بْنُ ظَرِيفٍ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: **دَخَلْتُ أَنَا وَ أَبِي عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **فَقَالَ كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا صِرْتُمْ فِي حَالٍ لَا تَرَوْنَ فِيهَا إِمَامَ هُدًى وَ لَا عَلَماً يُرَى فَلَا يَنْجُو مِنْ تِلْكَ الْحَيْرَةِ إِلَّا مَنْ دَعَا بِدُعَاءِ الْغَرِيقِ فَقَالَ أَبِي هَذَا وَ اللهِ الْبَلَاءُ فَكَيْفَ نَصْنَعُ جُعِلْتُ فِدَاكَ حِينَئِذٍ قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ وَ لَنْ تُدْرِكَهُ فَتَمَسَّكُوا بِمَا فِي أَيْدِيكُمْ حَتَّى يَتَّضِحَ لَكُمُ الْأَمْرُ.**[2]

۳. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّا نُرَوَّى بِأَنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ يُفْقَدُ زَمَاناً فَكَيْفَ نَصْنَعُ عِنْدَ ذَلِكَ قَالَ تَمَسَّكُوا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يُبَيَّنَ لَكُمْ.**[3]

٤. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَمَّنْ أَثْبَتَهُ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **أَنَّهُ قَالَ: كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا بَقِيتُمْ دَهْراً مِنْ عُمُرِكُمْ لَا تَعْرِفُونَ إِمَامَكُمْ قِيلَ لَهُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَكَيْفَ نَصْنَعُ قَالَ تَمَسَّكُوا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُم.**[4]

٥. حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ الْكُوفِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي جَدِّيَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ الْقَصَبَانِيِّ عَنْ

۱. الغيبة (للنعماني)، ص ۱۵۸.

۲. همان، النص، ص ۱۵۹.

۳. الغيبة (للنعماني)، النص، ص ۱۵۹.

٤. كمال الدين و تمام النعمة، ج ۲، ص ۳٤۸.

عُمَرَ بْنِ أَبَانٍ الْكَلْبِيِّ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: **قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُصِيبُهُمْ فِيهِ سَبْطَةٌ يَأْرِزُ الْعِلْمُ فِيهَا بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ فِي جُحْرِهَا يَعْنِي بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ أَطْلَعَ اللهُ** عَزَّ وَ جَلَّ **لَهُمْ نَجْمَهُمْ قَالَ قُلْتُ وَ مَا السَّبْطَةُ قَالَ الْفَتْرَةُ وَ الْغَيْبَةُ لِإِمَامِكُمْ قَالَ قُلْتُ فَكَيْفَ نَصْنَعُ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ فَقَالَ كُونُوا عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يُطْلِعَ اللهُ لَكُمْ نَجْمَكُمْ.**[1]

٦. حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ **قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغِيبُ عَنْهُمْ إِمَامُهُمْ فَقُلْتُ لَهُ مَا يَصْنَعُ النَّاسُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ قَالَ يَتَمَسَّكُونَ بِالْأَمْرِ الَّذِي هُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ.**[2]

جواب

روایات مذکور در صدد بیان یک راه حل کلی در زمان غیبت برای دست‌یابی به معارف دینی است و طبیعی است که تفصیل نحوه تمسک به احادیث موکول به اعتبارات عقلایی و بیانات روایی دیگر است و بر اساس آنچه گذشت، مستفاد از روایات دیگر این است که ائمه علیهم السلام هر یک وظیفه امامت و هدایت و تبیین نسبت به مردم زمان خویش را داشته‌اند؛ بنابراین افراد نسل‌های پسین در تمسک به احادیث ائمه پیشین باید این امر را لحاظ و مراعات کنند.

اشکال سوم

در توقیع وارد از ناحیه مقدسه آمده است: در حوادثی که در دوران غیبت پیشامد می‌کند باید به روات احادیث مراجعه کرد و لازمه این امر این است که روایات ائمه پیشین نسبت به نسل‌های بعد در مقام بیان باشند.

توقیع مذکور به بیان زیر است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ الْكُلَيْنِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: **سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِيَّ** رَضِيَ اللهُ عَنْهُ **أَنْ يُوصِلَ لِي كِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلَتْ عَلَيَّ فَوَرَدَتْ فِي التَّوْقِيعِ بِخَطِّ**

---

۱. همان، ص ۳٤۹.

۲. همان، ص ۳۵۰.

مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ علیه السلام:[1]

وَ أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ وَ أَبِي غَالِبٍ الزُّرَارِيِّ وَ غَيْرِهِمَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ **قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِيَّ** رحمه الله **أَنْ يُوصِلَ لِي كِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلَتْ عَلَيَّ فَوَرَدَ التَّوْقِيعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الدَّارِ** علیه السلام:[2]

وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللهِ عَلَيْهِمْ.[3]

جواب

اولاً: سند توقیع مذکور ضعیف است؛ زیرا «اسحاق بن یعقوب» مجهول و غیر معلوم الوثاقه است.

ثانیاً: سید استاد حضرت آیة الله العظمی زنجانی در مورد این فقره از توقیع فرموده‌اند:

«چون اصل حدیث و نامه در دست نیست، ما نمی‌توانیم استفاده عمومی بکنیم، در روایت هم تعبیر به الحوادث الواقعه شده است که به معنای جریاناتی است که واقع شده است، نه اینکه واقع خواهد شد؛ یعنی جریاناتی واقع شده است و ایجاد مشکل کرده است. از حضرت پرسیده‌اند که ما با این مشکلات چه کنیم؟ حضرت فرموده‌اند: بروید و مراجعه به فقهاء نمایید تا آنها را حلّ کنند.»[4]

طبیعی است که بر اساس بیان فوق، توقیع مذکور دلالتی بر اخذ به روایات ائمه پیشین در مصادیق مستحدثه نخواهد داشت.

اشکال چهارم

در روایات بسیاری امر به کتابت احادیث و نگهداری آن برای نسل‌های آینده شده است و این مطلب دلالت دارد که ائمه علیهم السلام نسبت به نسل‌های بعدی در مقام بیان بوده‌اند.

---

۱. همان، ص۴۸۳.

۲. الغیبة (للطوسي)، کتاب الغيبة للحجة، النص، ص ۲۹۰.

۳. في الغيبة للطوسي: عليكم.

۴. تقریرات خارج فقه، کتاب الصوم، ص ۱۵۳۸.

جواب

مستفاد از این روایات تنها این است که روایات ائمه پیشین علیهم السلام برای نسلهای بعدی فی الجمله قابل استفاده است و ما اصل استفاده از احادیث ائمه پیشین علیهم السلام را برای نسلهای بعد غیر مجاز ندانسته‌ایم؛ بلکه قائل به جواز تمسک به آن احادیث در مصادیق مشترکه – که بیشتر موارد ابتلا را تشکیل می‌دهد – هستیم و تنها قائل به عدم جواز تمسک به آن احادیث در مصادیق مستحدثه ایم و این مطلب منافاتی با روایات آمره به کتابت و حفظ احادیث برای نسلهای بعد ندارد.

اشکال پنجم

لازمه نگرش فوق این است که مردم عصر غیبت مهمل و بلاتکلیف رها شده باشند و حال آنکه مردم دوران غیبت به مراتب بیش از مردم عصر حضور هستند.

جواب

در جواب باید گفت: چه بسا نگرش رایج اهمال مقام امام زمان علیه السلام است؛ زیرا نگرش رایج عملاً فقهی ساخته است که بر اساس آن حضور و غیبت امام زمان علیه السلام علی السویه است، حال آنکه غیبت امام زمان علیه السلام به معنای فقدان ماده علم شریعت است؛ چنانچه در برخی روایت آمده است:

> حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ الْكُوفِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي جَدِّيَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ الْقَصَبَانِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانٍ الْكَلْبِيِّ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: **قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُصِيبُهُمْ فِيهِ سَبْطَةٌ يَأْرِزُ الْعِلْمُ فِيهَا بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ فِي جُحْرِهَا يَعْنِي بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ، الحديث.**[1]

بدیهی است که فقدان مرجع علم شریعت مستلزم کمبودهایی خواهد بود؛ اما این به معنای اهمال کلی مردم دوران غیبت نیست؛ زیرا در روایات امر شده است که در دوران غیبت از روایات ائمه پیشین استفاده شود و به وسیله آنها بحران غیبت امام زمان علیه السلام را– که مبین اصلی شریعت در این دوران هستند – تا حد امکان کنترل شود.

بنابراین شرایط دوران غیبت از لحاظ بیان شریعت نه اهمال کلی است و نه عدم هر گونه مشکل، بلکه در بسیاری موارد به وسیله روایات ائمه پیشین رفع حاجت می‌شود و

۱. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۳۴۹؛ الغیبة (للنعماني)، النص، ص ۱۵۹ –۱۶۰.

در مواردی نیز با مشکلاتی روبه‌رو خواهیم بود که باید از طریق انسداد یا احتیاط عمل کرد.

نقد دوم

نقد اول در صدد اثبات این مطلب بود که ائمه علیهم السلام نسبت به نسلهای آینده وظیفه بیان ندارند؛ ازاین رو تمسک به عمومات و مطلقات صادر از آنها نسبت به مصادیق مستحدثه جایز نیست.

نقد دوم در صدد اثبات این مطلب است که حتی اگر هم ائمه علیهم السلام نسبت به نسلهای آینده وظیفه بیان داشته باشند، باز هم تمسک به عمومات و مطلقات صادر از آنها نسبت به مصادیق مستحدثه جایز نخواهد بود.

این نقد در قالب مقدمات زیر قابل بیان است:

۱. این احتمال وجود دارد که شارع هنگام بیان عمومات و مطلقات، با ملاحظه آینده، در بستر زمان مصادیق و افراد مستحدثه بسیاری را مشاهده می‌کند که نسبت به آنها بیانات خاص دارد.

۲. این احتمال وجود دارد که شارع متمکن از بیان ملاحظات خود نسبت به افراد مستحدثه نبوده است؛ زیرا این ملاحظات نه به وسیله عمومات و نه به دلیل عدم انس ذهنی مردم آن زمان به وسیله بیانات خاصه قابل بیان بوده است.

۳. با وجود احتمال عدم تمکن متکلم از بیان مخصِّصات و مقیِّدات نمی‌توان به عمومات یا مطلقات تمسک کرد؛ زیرا برای تمسک به عموم یا اطلاق احراز تمکن از بیان لازم است.

نتیجه: تمسک به عمومات و مطلقات در مصادیق مستحدثه جایز نیست.

اشکال

ممکن است در اشکال بر این نقد گفته شود:

۱. شک در تمکن متکلم از بیان مخصصات از آن نظر مانع از تمسک به عام و مطلق است که موجب شک در این مطلب می‌شود که متکلم در مقام بیان هست یا نه؟

۲. در موارد شک در اینکه متکلم در مقام بیان است یا نه، اصالة البیان جاری می شود.

نتیجه: با اجرای اصالة البیان می‌توان به عمومات و مطلقات در مصادیق مستحدثه

تمسک کرد.

جواب

قدر متیقن از سیره عقلا جریان اصالة البیان در صورت احراز تمکن بیان است؛ اما در صورت عدم احراز تمکن بیان چنین اصلی از عقلا ثابت نیست و در واقع بازگشت اصل در صورت عدم احراز تمکن بیان به اصالة التمکن است که چنین اصلی نزد عقلا ثابت نیست.

فهرست منابع

۱. رجال الكشي، محمد بن عمرو كشي، نرم افزار دراية النور

۲. كفاية الأحكام، محمد باقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ١٤٢٣ هـ ق

۳. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، محمد باقر بن محمد تقى، مجلسى، ۱۱۱جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: دوم، ١٤٠٣ ق.

٤. رسائل و مسائل (للنراقي)، مولى احمد بن محمد مهدى، نراقى، ۳ جلد، كنگره نراقيين ملا مهدى و ملا احمد، قم - ايران، اول، ١٤٢٢ هـ ق

٥. رياض المسائل (ط - الحديثة)، سيد على بن محمد طباطبايى، حائرى، ١٦ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

٦. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن، صاحب الجواهر، نجفى، ٤٣ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، هفتم، ١٤٠٤ هـ ق

۷. منية الطالب في حاشية المكاسب، ميرزا محمد حسين غروى نائينى، ۲ جلد، المكتبة المحمدية، تهران - ايران، اول، ۱۳۷۳ ه ق

۸. الكافي (ط - الإسلامية)، محمد بن يعقوب، ابو جعفر، كلينى، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ايران، چهارم، ١٤٠٧ هـ ق

۹. بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلّى الله عليهم محمد بن حسن، صفار، - ايران؛ قم، چاپ: دوم، ١٤٠٤ ق.

۱۰. كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن على، ابن بابويه - تهران، چاپ: دوم، ١٣٩٥ق.

۱۱. تفسير العيّاشي، محمد بن مسعود، عياشى- تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۰ ق.

۱۲. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد، برقى- قم، چاپ: دوم، ۱۳۷۱ ق.

۱۳. تفسير القمي، على بن ابراهيم، قمى- قم، چاپ: سوم، ١٤٠٤ق.

١٤. دعائم الإسلام، نعمان بن محمد تميمى، ابو حنيفه، مغربى، ۲ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، دوم، ۱۳۸٥ هـ ق

١٥. تفسير فرات الكوفي، فرات بن ابراهيم، كوفى- تهران، چاپ: اول، ١٤١٠ ق.

١٦. مختصر البصائر، حسن بن سليمان بن محمد، حلى- ايران؛ قم، چاپ: اول، ١٤٢١ ق.

۱۷. الزهد، حسين بن سعيد، كوفى اهوازى- قم، چاپ: دوم، ١٤٠٢ق.

۱۸. الغيبة للنعماني، محمد بن ابراهيم، ابن أبي زينب - تهران، چاپ: اول، ۱۳۹۷ق.

۱۹. الغيبة (للطوسي)/ كتاب الغيبة للحجة، محمد بن الحسن، طوسى - ايران؛ قم، چاپ: اول، ١٤١١ق.



سلسله مصاحبه‌های آشنایی با عرصه‌های نوین فقهی

آشنایی با فقه تربیت

گفتگو با استاد اعرافی

استاد علیرضا اعرافی فرزند عالم ربانی حضرت آیت الله محمد ابراهیم اعرافی، آذر ۱۳۳۸ در میبد از شهرهای استان یزد تولد یافت. وی تحصیلات حوزوی را از سال ۱۳۵۰ آغاز کرد و سالها از محضر بزرگانی همچون آیت الله حاج شیخ مرتضی حائری، استاد شهید مرتضی مطهری، آیت الله جوادی آملی، آیت الله تبریزی و آیت الله وحید خراسانی بهره برد. ایشان افزون بر تحصیل در حوزه، سالها سطوح عالی فقه، اصول، فلسفه و عرفان را تدریس کرده و از شخصیت‌های شناخته شده در حوزه و دانشگاه است. استاد به طور تخصصی در عرصه اسلامی‌سازی علوم انسانی به ویژه علوم تربیتی نظریه پردازی می‌کند. در این زمینه تالیفات متعددی از ایشان منتشر شده که از میان آنها کتب زیر را می‌توان نام برد:

فلسفه تعلیم و تربیت، فقه تربیتی، وحدت حوزه و دانشگاه، فقه هنر (مجسمه و نقاشی).

● **تااجتهاد: لطفا تعریفی از فقه و تعریفی از دانش تربیت بیان نموده و بفرمایید نسبت فقه و تربیت چیست؟**

واژه فقه در لغت حداقل به سه معنا به کار می‌رود: «**مطلق علم و آگاهی**»، «**مطلق فهم**» و «**فهم همراه با دقت و تأمل**». واژه فقه در معنای اصطلاحی خود، از معنای لغوی دور نیست و مفهوم «**درک عمیق و ژرف‌اندیشی**» با آن همراه است. اصطلاح فقه در سنّت اسلامی دگرگونی‌هایی را داشته است و به طورکلی، دو اصطلاح دارد: فقه در اصطلاح رایج قرآن و روایات، به معنای شناخت همه معارف دین (اعم از عقاید، احکام و اخلاق) بود؛ تا اینکه واژه فقه در لسان متشرّعان به دلیل تولید رشته‌های علوم اسلامی و تخصصی شدن شاخه‌های علمی و نیز کاربرد زیاد، درباره احکام فرعی (بخشی از معارف دین) حقیقتی دیگر یافت. در تعریف اصطلاحی مشهور، فقه عبارت است از علم به احکام شرعیّه عملیّه‌ای که از راه ادلّه تفصیلیّه به دست آید.

معادل لفظ «تربیت» در زبان انگلیسی، واژه «education»، به معنای بیرون کشیدن، پروردن، صورت بخشیدن و آموختن است. واژه تربیت کاربردهای گوناگونی دارد که عبارت است از: نهاد آموزش و پرورش، محصول تربیت، برنامه و محتوای تربیت، فرایند ارتباط مربی و متربی.

به نظر مختار، «تغییر و دگرگونی تدریجی در گستره زمان»، جزء جدایی‌ناپذیر و جنس تعریف از مفهوم تربیت است.

معمولاً از دانشی که به حوزه تعلیم و تربیت می‌پردازد با عبارت جمع (علوم تربیتی) یاد می‌شود. مجموعه علوم تربیتی در ابتدا محصول حضور دانش‌های دیگر، مانند فلسفه، جامعه‌شناسی و غیره در عرصه تعلیم و تربیت و ابراز علاقه این دانش‌ها برای بررسی مسائل تربیتی بود. با رشد و بالندگی مطالعات تربیتی، گرایش‌های متعددی بالغ بر شانزده رشته، مطالعه زوایای گوناگون فرایند تعلیم و تربیت را بر عهده گرفتند.

دربارهٔ اینکه آیا علوم تربیتی موجود دانشی واحد و مستقل به شمار می‌رود یا اینکه صرفاً مجموعه دانش‌های کنار هم چیده شده است، دو دیدگاه ترکیب انضمامی و اتحادی مطرح است؛ اما در دیدگاه مختار با تفکیک وضعیت علوم تربیتی موجود و علوم تربیتی مطلوب و با تمایل به دیدگاه ترکیب اتحادی در وضعیت موجود، دربارهٔ وضعیت مطلوب پیشنهاد داده که باید «دانش تربیت» با ویژگی‌هایی متمایز تأسیس شود.

با این توضیحات، روشن می‌شود که میان عناصر دو دانش تربیت و فقه نسبت‌هایی وجود

دارد. نسبت موضوع این دو علم، «عام و خاص مِن‌وجه» است و «رفتارهای اختیاری مکلفان در مقام تربیت»، موضوع مشترک این دو است. همچنین در گستره طولی (گستره زمانی و عمر انسان) و عرضی (ساحت‌های وجودی انسان) فقه و دانش تربیت، همسانی‌هایی مشاهده می‌شود؛ برخلاف گستره ارتفاعی (قله‌های معنایی و معنوی). از نظر إخباری و انشایی بودنِ محمول‌ها، نسبت عام و خاص مطلق بین محمول این دو دانش برقرار است و محمول‌های تجویزی، نقطه اشتراک آنها تلقی می‌شود. در عنصر هدف نیز تناسب‌هایی وجود دارد. هدف اولیه این دو دانش، هدفی معرفتی است و هدف نهایی هر دو، کمال انسان است و در شماری از اهداف واسطه‌ای نیز اشتراک‌هایی دارند. از نظر روش‌شناختی و منابع معرفتی، روش عقلی و نقلی و نیز منبع عقل و نقل، در هر دو مشترک است (هرچند در جزئیات تفاوت‌های فراوانی وجود دارد).

قلمرو «موضوع فقه تربیتی» همه کنش‌ها و واکنش‌های اختیاری مکلفان (اعم از مربیان، متربیان و همه عوامل انسانی در عرصه تعلیم و تربیت) را دربر می‌گیرد. محمول گزاره‌های فقه تربیتی، عبارت از احکام شرعی است که اعتبارها و مجعول‌های شارع برای مکلفان به شمار می‌رود.

در مقام تعریف فقه تربیتی باید گفت: «**فقه تربیتی دانشی است که رفتارهای اختیاری صادرشده از مربیان و متربیان در مقام تربیت، را از لحاظ اتصاف آنها به یکی از احکام پنج‌گانه بررسی می‌کند و برای هر رفتاری حکمی را از ادله آن استنباط می‌کند**».

• تااجتهاد: مراد از فقه التربیه و تفاوت آن با فقه الاخلاق چیست؟

اجمالاً فقه تربیتی، حضور پررنگ و تخصصی فقه در عرصه تربیت و آموزش و پرورش و تعیین حکم شرعی برای رفتارهای اختیاری مکلفان اعم از مربی و متربی و عوامل انسانی دیگر است. اظهار نظر فقه درباره رفتارهای جوارحی، در همه عرصه‌ها و نیز عرصه تعلیم و تربیت در فقه موجود، رایج است؛ بنابراین، تأسیس فقه تربیتی ناظر به رفتارهای جوارحی مربیان و متربیان، نه‌تنها امکان دارد؛ بلکه واقع شده؛ اما برای اظهار نظر فقهی درباره رفتارهای جوانحی و نیز رفتارهای جوانحی در عرصه تعلیم و تربیت، به سه دلیل می‌توان استدلال کرد:

۱. قاعده جامعیت شریعت؛

۲. تعیین حکم برای افعال جوانحی در روایات معصومان علیهم السلام؛

۳. پاسخ نقضی و استشهاد به فتاوای فقیهان گذشته درباره افعال جوانحی.

ضرورت تأسیس فقه تربیتی به دلیل آن است که فرایند تربیت، نقشی محوری در تکامل و تحول فردی و اجتماعی دارد. کارامدی دین و فقه در اداره جامعه نیز مستلزم آن است که به خلأ های قانونی و شرعی در عرصه آموزش و پرورش پاسخ گوید.

با این توضیحات و نیز این نکته که می‌توان تربیت را به دگرسازی و اخلاق را به خودسازی اختصاص دارد؛ تفاوت فقه تربیتی و فقه اخلاق فقط در قلمرو موضوع این دو خلاصه می‌شود؛ به این معنا که موضوع فقه تربیتی فقط «**رفتارهای دگرسازانه مکلفان**» تلقی می‌شود و «**رفتارهای خودسازانه مکلفان**» به فقه اخلاق مربوط است. همچنین رفتارهای تبلیغی که سطح تأثیرگذاری، استمرار و پایداری کمتری نسبت به رفتارهای تربیتی و پرورشی دارد، از گستره فقه تربیتی بیرون است و در موضوع «فقه تبلیغات» قرار می‌گیرد.

• تا اجتهاد: فقه التربیه بیشتر جنبه فقهی دارد یا تربیتی و آیا می‌توان آن را یک حوزه میان رشته‌ای جدید دانست؟

فقه تربیتی دانشی میان‌رشته‌ای است. از جهت موضوعی جنبه تربیتی دارد و از جهت حکم‌شناسی جنبه فقهی.

• تا اجتهاد: طرح مسائل فقه التربیه چه ضرورتی دارد و چه کارکرد تئوری و عملی در جامعه می‌تواند داشته باشد.

کارکردهای فقه تربیتی به دو بخشِ کارکردهای علمی و عملی قابل طبقه بندی است

کارکردهای علمی فقه تربیتی عبارت است از: استنباط احکام تعلیم و تربیت، تأسیس بخش «فقه التربیة» در فقه، نظام‌مندی درون‌دانشی، زمینه‌سازی برای تحلیل تربیتی از گزاره‌های فقه تربیتی، طراحی رفتارهای تأسیسی در تعلیم و تربیت، کمک به طراحی نظام تربیتی اسلام، زمینه‌سازی برای اسلامی‌سازی علوم تربیتی.

کارکردهای عملی آن عبارت است از: تأمین پشتوانه تقنینی برای مجامع قانونگذار در عرصه تعلیم و تربیت و توان برنامه‌سازی و برنامه‌ریزی برای سیاستگذاری‌ها و اقدام‌های عملی.

• تا اجتهاد: پیشینه فقه تربیت را از لحاظ منابع فقهی، اخلاقی، روایی و تفسیری بیان فرمایید.

هرچند فقه تربیتی به شکل مدون در اندیشه اسلامی سابقه‌ای ندارد؛ اما تک‌گزاره‌های آن در منابع فقهی، اخلاقی، روایی، تفسیری موجود است و پشتوانه نظری تأسیس و ترسیم این دانش میان‌رشته‌ای را فراهم کند.

• تااجتهاد: فقه تربیت چه اهدافی دارد؟

با توضیحات بالا هدف روشن شده است. هدف اولیه فقه تربیتی، مانند دانش فقه، استنباط احکام است؛ هرچند رساندن مکلف به اهدافی میانی (مانند تهذیب، تزکیه و غیره) و هدف غایی (مانند قرب و رضوان الهی) را نیز در نظر دارد.

• تااجتهاد: روند تحقیق و پژوهش در فقه تربیت چگونه است؟ آیا روشی غیر از روش فقهی عام دارد؟ آیا فقه تربیت نیازمند اصول فقه جدیدی است؟

روش‌شناسی فقه تربیتی، تابع روش‌شناسی دانش فقه است؛ با این بیان روشن می‌شود که فقه تربیتی به اصولِ فقهی مجزا نیازمند نیست؛ هرچند تخصصی شدن موضوع در فقه تربیتی بر روند پژوهش تأثیر دارد؛ مانند مراحلِ طرح پرسش، تحدید موضوع، پیشینه‌شناسی، فهم ادله قرآنی و روایی، «تشخیص و تطبیق عناوین اولیه بر مصادیق تربیتی»، «تشخیص و تطبیق عناوین ثانوی بر مصادیقِ تربیتی» و «تشخیص تحوّل در مصادیق موضوع‌های تربیتی».

• تااجتهاد: درونمایی از مباحث فقه تربیت را بیان فرمایید. آیا مسائلی مانند مبانی تربیتی، دیدگاه‌های تربیتی، تحلیل‌های تربیتی و... هم داخل در فقه تربیت هستند یا نه؟

همه مسائل حوزه آموزش و پرورش، اعم از مسائلی که در متون دینی سابقه دارد یا مسائل مستحدثه، در گستره فقه تربیتی قرار دارد و این دانش در سه سطح تعیین احکام اولی، ثانوی و حکومتی با این مسائل روبه‌رو می‌شود. به این ترتیب، «وظایف مورد انتظار فقه تربیتی» عبارت است از: گردآوری و تنظیم گزاره‌های تربیتی موجود در فقه رایج، طرح موضوع‌های جدید تربیتی و تلاش برای استنباط حکم اولی آنها، بررسی و اعمال قواعد عمومی و بیان احکام ثانوی، بررسی اختیارهای حکومت در عرصه تعلیم و تربیت. فقه تربیتی بخشی از بخش‌های فقه موجود است و در دسته‌بندی‌های ارائه‌شده برای فقه، جایگاهی به خود اختصاص می‌دهد. فقه تربیتی در کنار معارف اسلامی دیگر، مانند فلسفه تربیتی، اخلاق تربیتی، تفسیر تربیتی، حدیث و سیره تربیتی می‌تواند در سامان‌دهی و تنظیم نظام تربیتی اسلام نقش ایفا کند.

• تااجتهاد: چه پیش‌نیازهایی برای علاقه‌مندان به پژوهش در این زمینه وجود دارد؟

قاعدتاً باید فقه‌دان باشد و فقه و اصول را به خوبی خوانده باشد و مسیرِ تحصیلی آینده‌اش نیز در مسیر فقه و اصول باشد. در عین حال باید یا تحصیلات تعلیم و تربیتی در حد کارشناسی یا ارشد و یا حتی دکتری داشته باشد والا کتاب‌های عمومی و تخصصی

تعلیم و تربیت را بخواند تا بتواند در عرصه موضوع‌شناسی از ادبیات تربیتی موجود به دور نباشد.

• تا اجتهاد: به عنوان شخصی آگاه از این رشته چه موضوعاتی را برای پژوهش در این زمینه توصیه‌می‌فرمایید.

همه‌ی حوزه‌های تربیتی اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارند؛ اما با توجه به شرایط عصر حاضر استخراج آموزه های فقه شیعی در تربیت خانوادگی و نیز ساحت‌هایی چون تربیت اعتقادی، تربیت عبادی، تربیت اخلاقی اهمیت به سزایی دارد. هرچند اسلام به عرصه‌هایی چون تربیت اجتماعی، تربیت سیاسی و تربیت فنی و حرفه‌ای و حتی تربیت زیست‌محیطی و تربیت هنری و زیبایی‌شناختی و... توجه داشته و دارد و احکامِ شرعی این قلمروها باید استنباط شود.

• تا اجتهاد: با تشکر از حضرتعالی برای اینکه وقت گرانبهای خود را به مجله تخصصی تا اجتهاد اختصاص دادید.

نشر خبر فحشا

عبدالحسین آل یاسین*

تاریخ دریافت: ۱۰ تیر ۹۳ تاریخ تأیید: ۲۰ شهریور ۹۳

چکیده

آنچه در این مقاله مطرح شده، بررسی حکم اشاعه فحشا - به معنی نشر دادن خبر فحشا نه خود فحشا- به صورت یک عنوان مستقل از سایر عناوین محرمه است؛ به گونه‌ای که حتی اگر «نشر خبر فحشا» تحت ادله حرمت غیبت یا تهمت و... نیز قرار نگیرد، به دلیل صدق همین عنوان مذکور حرام باشد و در اثنای مباحث، به برخی از مسائل دیگر نیز پرداخته شده؛ از جمله: آیا «نقل خبر فحشا» بدون اینکه اشاعه و نشر بر آن صادق باشد نیز حرام است؟

آیا نقل و بازگو کردن گناهانی که فاحشه (گناهی که قباحتش بیّن و آشکار است یا شدیدتر است از سایر گناهان) بر آنها صادق نیست نیز حرام است؟ از مجموع ادله‌ی مذکور در مقاله به این نتیجه می‌رسیم که اشاعه فحشا (نقل و بازگو کردن و نشر اخبار فواحش) به صورت یک عنوان مستقل حرام نیست؛ بلکه در صورتی حرام است که عنوان حرام دیگری بر آن صادق باشد؛ یعنی در قالب غیبت یا بهتان یا اذاعه‌ی سرّ مؤمن یا ایذای مؤمن یا تذلیل و تشویه چهره‌ی جامعه‌ی مؤمنین یا ترویج ابزار و آلت معصیت یا اعانه بر اثم یا ایجاد مفاسدی مانند از بین رفتن حس اعتماد بین اشخاص و بدبین شدن به دین اسلام و... قرار گیرد و البته با توجه به نتیجه مذکور، حکم حرمت

* پژوهشگر درس خارج

«نقل خبر گناه» دائرمدار صدق «اشاعه» و صدق «فاحشه» نخواهد بود.

واژگان کلیدی

اشاعه فاحشه، بازگو کردن فحشا، نقل فحشا، نشر دادن خبر فحشا، اذاعه فحشا، جهر بالسوء، آشکار کردن گناه.

مقدمه

اخلاق در دین مبین اسلام از اهمیت خاصی برخوردار است؛ به گونه‌ای که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در حدیثی هدف از رسالتش را احیای کمال اخلاق می‌داند: «**إنّما بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَکارِمِ الأخلاق**»؛ به راستی که من برای به کمال رساندن مکارم اخلاق مبعوث شدم. طبیعی است که اسلام در همه زمینه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی خواستار اشاعه اخلاق پسندیده باشد و پیروانش را از هر بی‌عفتی برحذر دارد و هر عملی که قصد بر هم زدن عفت عمومی را داشته باشد برنمی‌تابد و یکی از اعمالی که می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، اشاعه و انتشار خبر فحشا است.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، حکم «اشاعه فحشا» به معنی منتشر کردن خبر فحشا است و اینکه آیا حرمت اشاعه فحشا به عنوان یک فعل محرّم مستقل در شریعت در عرض سایر عناوین محرمه (مانند غیبت، بهتان، ایذاء و...)، قابل اثبات است یا خیر؟ این مقاله در صدد اثبات حرمت اشاعه و بازگو کردن فحشا است؛ حتی در فروضی که از نظر غیبت یا تهمت یا ایذاء و...، در آن فروض حکم به حرمت نشود؛ البته اگر در طول مقاله از تعبیر «بازگو کردن» و مشابه آن استفاده می‌شود، از باب مثال است؛ زیرا خصوصیتی برای بازگو کردن به زبان و گفتار نیست؛ بلکه خبر معصیت به هر شکلی که نشر داده شود و انعکاس یابد، محل بحث خواهد بود؛ چه از طریق گفتار، چه از طریق نوشتار و چه از طریق فیلم و عکس و....

تبیین مفهوم اشاعه فحشا

مبحث نخست: اشاعه فحشا در لغت

قبل از بررسی معنی لغوی این واژه، شایسته است به ضرورت آن توجه شود؛ زیرا عنوان «اشاعه فحشا» عنوانی نیست که صرفاً در کلمات علما مطرح باشد تا نیازی به بررسی معنای لغوی و عرفی آن نباشد؛ بلکه این واژه هم در آیه‌ی ۱۹ سوره نور و

هم در معاقد اجماعات منقوله وارد شده؛ از این رو بررسی معنی لغوی آن که می‌تواند کاشف از معنی مستعملٌ فیه آن در آیه باشد ضروری است و لازم است هریک از این دو واژه به طور مجزا بررسی شود.

معنی لغوی اشاعه

احتمالات سه‌گانه در معنی لغوی شیوع

احتمال اول: واژه شیوع به معنی ظاهر و آشکار شدن است[1] و از آنجا که زیاد شدن و رواج یافتن یا منتشر شدن یک امر، موجب ظاهر و بارز شدن آن است، شیوع را به معنی منتشر شدن نیز تفسیر کرده‌اند.[2]

بنابراین واژه اشاعه از باب إفعال و به معنی ظاهر و آشکار ساختن است.[3]

وقتی اشاعه به یک فعلی مثل فاحشه تعلق گیرد، معنی آن آشکار ساختن فاحشه خواهد بود و این دو مصداق دارد:

۱.منتشر ساختن خود آن فعل، نه مجرد منتشر ساختن خبر آن بدون اینکه خود فعل منتشر و رایج شود.

۲.خبر دادن از آن فعل و بازگو کردن آن بین مردم.

و اینکه ادعا شد به شهادت لغویّون معنی اصلی شیوع، ظاهر شدن است و معنی اشاعه نیز ظاهر کردن، به این دلیل است که اگرچه برخی در تفسیر این واژه هر دو معنی ظاهر شدن و منتشر شدن را مطرح کرده‌اند، لکن برخی از آنها نیز فقط به همان معنی ظاهر و آشکار شدن بسنده کرده‌اند[4] و این مسئله نشان می‌دهد که مرادشان

---

۱. خلیل: «شَاعَ الشيء يَشِيعُ مَشَاعاً و شَيْعُوعَة فهو شائع ، إذا ظهر و أَشَعْتُهُ و شِعْتُ به: أذعته.» (کتاب العین، ج ۲، ص ۱۹۰)

ابن اثیر: «يقال شَاعَ الحديث و أَشَاعَهُ ، إذا ظهر و أظهره.» (النهاية في غريب الحديث و الاثر، ج ۲، ص ۵۲۱)

ابن منظور: «شاعَ الخبَرُ في الناس يَشِيعُ شَيْعاً و شيَعاناً و مَشاعاً و شَيْعُوعةً، فهو شائعٌ: انتشر و افترَقَ و ذاعَ و ظهَر.» (لسان العرب، ج ۸، ص ۱۹۱)

فیومی: «شَاعَ: الشَّيْءُ يَشِيعُ شُيُوعاً: ظَهَر.» (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج ۲، ص ۳۲۹)

۲. راغب: «يقال: شَاعَ الخبر، أی: کثر و قوی، و شَاعَ القوم: انتشروا و كثروا.» (مفردات الفاظ القرآن، ص۴۷)

مصطفوی: «منها شيوع الضفادع و كثرتها بحيث لم يبق بيت و لا محلّ منهم الّا و فيه ضفدع، و قد أشكل عليهم العيش و النوم و الأكل.» (التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۷، ص ۳۷)

۳. ابن اثیر: «يقال شَاعَ الحديث و أَشَاعَهُ ، إذا ظهر و أظهره.» (النهايه في غريب الحديث و الاثر، ج ۲، ص ۵۲۱)

أَشاعَ ذِكرَ الشيءِ: أَطارَه و أَظهره. (لسان العرب، ج ۸، ص ۱۹۱)

۴. مانند خلیل و ابن‌اثیر و فیومی همچنانکه در پاورقی‌های صفحه قبل کلماتشان بیان شد.

از انتشار نیز به دلیل جنبه‌ی ظهور است؛ پس اگر گفته می‌شود: «شاعت الضفادع؛ قورباغه‌ها زیاد و منتشر شدند» این از نظر ظاهر و بارز شدن آنها است.

احتمال دوم: ادعای عکس این مطلب است؛ چرا که برخی از لغویون بنام نیز فقط معنای انتشار و کثرت را مطرح کرده‌اند و اصلاً معنی ظهور و بروز را ذکر نکرده‌اند؛ مانند ابن‌درید در جمهرة اللغة[1] و ازهری در تهذیب اللغة[2] و همچنین صاحب مقاییس اللغة که ریشه این واژه را بثّ و اشاعه قرار داده[3] و علامه مصطفوی نیز اصل در معنی این کلمه را توسّع در شیء می‌داند.[4]

چه بسا بتوان ادعا کرد معنی اصلی شیوع همان انتشار است و چون لازمه‌ی آن ظهور و بروز است، آن را نیز به عنوان معنی این واژه آورده‌اند.

طبق این احتمال، اگر اشاعه به یک فعلی مثل فاحشه تعلق گیرد، به معنی ترویج و نشر خود آن فعل خواهد بود نه خبر آن؛ زیرا استعمال شیوع در ظهور و بروز، استعمال مجازی و استعمال در «غیر ماوضع له» می‌شود و اصالة الحقیقة آن را نفی می‌کند و این، نکته بسیار مؤثری در استظهار از آیه شریفه ۱۹ سوره نور ﴿...**تشیع الفاحشة**...﴾ خواهد بود؛ اگرچه برای استظهار از آن آیه، نکات دیگری مانند شأن نزول و روایات ناظر به آیه نیز مدّ نظر واقع خواهد شد و چه بسا آنها قرینه شوند بر اراده معنی مجازی از آیه.

احتمال سوم: ممکن است بگوییم این واژه مشترک لفظی است و هر دو معنی، موضوع له هستند و اراده‌ی هر یک به قرینه‌ی معیّنه نیاز دارد و شاهد این مدعا این است که برخی از لغویون هر دو معنا را در کنار هم به عنوان تفسیر این کلمه آورده‌اند.[5]

و اما احتمال اینکه شیوع، مشترک معنوی باشد و برای معنای جامعی وضع شده باشد که هر یک از انتشار و ظهور از مصادیق آن باشند، احتمال ضعیفی است؛ زیرا اگر این‌گونه می‌بود، می‌بایست آن معنی جامع و لو در کلمات برخی لغویون مطرح می‌شد.

---

۱. جمهرة اللغة، ج۲، ص ۸۷۲.

۲. تهذیب اللغة،۳ ص ٤١-٤٢.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۲۳۵.

٤. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۷، ص ۳۷.

۵. و شَاعَ الخَبَرُ شَيْعُوْعَةً: ظَهَرَ و انْتَشَرَ. (المحيط في اللغة، ج ۲، ص ۹۹).

انتخاب و تقویت هر یک از این سه احتمال، کمی مشکل است. اگرچه اقدم بودن خلیل و اقبال زیاد به کتاب او، مزیتی برای احتمال اول است، لکن به نظر می‌رسد متبادر و منسبق به ذهن، همین معنی انتشار باشد. حال اگر این تبادر، همان تبادر مصطلح - که از علائم حقیقت است- باشد، انتشار معنی «موضوعٌ له» شیوع خواهد بود و اگر تبادر به معنی انسباق معنی از حاقّ لفظ باشد، اگرچه به حد وضع نرسیده باشد، پس در این فرض انتشار، معنی «منصرفٌ الیه» شیوع خواهد بود؛ به این صورت که اگرچه معنی موضوع له منحصر به او نیست و هر دو معنا - چه به نحو اشتراک معنوی و چه لفظی- موضوع له‌اند، لکن وقتی این واژه به طور مطلق به کار می‌رود و به عنوان مثال گفته می‌شود: «شاعت الفاحشة فی المجتمع»، انصراف به معنای رواج و انتشار پیدا می‌کند بدون اینکه به قرینه‌ی معیِّنه نیاز داشته باشد و نتیجه تحقیقات میدانی از «تبادر» برخی از اساتید عرب زبان نیز گواه همین مدعاست.[1]

بنابراین اگرچه معنی اصلی «شیوع فحشا» ظهور و بروز آن نیست تا اینکه یکی از مصادیق اشاعه، نقل خبر فحشا باشد، لکن با ادله‌ای که بعداً اقامه خواهیم کرد، إن شاء الله، روشن می‌شود که نقل خبر فحشا نیز حرام است.

نکته مهم و تأثیرگذار دیگر در بحث این است که اگر اثبات شد اشاعه فحشا به معنی بازگو کردن آن حرام است، باید توجه داشت که شیوع، یک نوع ظهور و آشکار شدن خاص و ویژه است؛ به این بیان که فقط در صورتی می‌گویند فلان مطلب شایع شده است که نزد عموم مردم ظاهر و آشکار شده باشد؛ بنابراین در صورت بازگو کردن یک مطلب نزد یک یا چند نفر معدود، نمی‌گویند این خبر شیوع پیدا کرد و این شخص این مطلب را اشاعه داد.

اثبات این مدعی با مراجعه به کلمات لغویون در تعریف واژه «شیوع» روشن می‌شود. به عنوان مثال در تعریف خبر شایع گفته شده:

و قولهم: هذا خبَر شائع و قد شاعَ في الناس، معناه قد اتَّصَلَ بكل أَحد فاستوى علم الناس به و لم يكن علمه عند بعضهم دون بعض.[2]

و در شیوع قورباغه‌ها این‌گونه گفته‌اند:

---

۱. مانند استاد ابویاسر الربیعی دام ظله.

۲. لسان العرب، ج ۸، ص ۱۹۱.

منها شیوع الضفادع و کثرتها بحیث لم یبق بیت و لا محلّ منهم الّا و فیه ضفدع.[1]

بدیهی است که مراد از «کل أحد» و امثال آن، معنای حقیقی و واقعی آن نیست؛ بلکه مراد کل أحد نسبی است؛ یعنی -مثلاً- همه‌ی افراد یک شهر یا یک محل والا اصلاً یک مورد هم نمی‌توان پیدا کرد که خبری «شایع» شده باشد، یعنی در تمام مردم عالم منتشر شده باشد و همه از آن مطلع شده باشند؛ پس همچنانکه گفته شد، مراد از «کل أحد»، کل أحد نسبی و در دایره‌های محدود است؛ حتی در همین حد نیز لازم نیست باشد، بلکه اگر بین معظم آنها یا تعداد قابل توجهی از آنها مطلبی منتشر شود، تعبیر شایع شدن صادق است. به هر صورت، منتشر شدن یک خبر فقط نزد یک یا دو نفر، شیوع آن خبر محسوب نمی‌شود و شاهد بر این مدعی کلمات فقها است در مواردی که برای اثبات یک مطلب به شیاع تمسک کرده‌اند؛ مثل ثبوت هلال یا اعلمیت مجتهد که در این موارد وجه ارجاع به شیاع، حصول اطمینان است و بدیهی است که با اطلاع یک یا دو یا سه نفر از یک مطلب موجب اطمینان انسان نمی‌شود، مگر در مواردی که آنها ویژگی خاصی داشته باشند که البته این خارج از فرض کلمات فقها است.

خلاصه‌ی کلام: عنوان «اشاعه فحشا» مخصوص مواردی خواهد شد که خبر فحشا نزد عده بسیار و قابل توجهی بازگو شود، مگر اینکه در موردی قرینه‌ای قائم شود بر اینکه شامل بازگو کردن نزد یک یا دو نفر هم هست؛ حال اینکه آیا در آیه شریفه چنین قرینه‌ای وجود دارد یا خیر، موکول می‌شود به بحث از آیه.

لازم به ذکر است اگرچه در عنوان مسئله، واژه «اشاعه» اخذ شده است، لکن بین ادله‌ای که ذکر خواهد شد عناوین دیگری مثل «جهر» یا «اذاعه» نیز داریم که ممکن است از آنها معنای وسیعتری که شامل بازگو کردن نزد یک یا دو نفر هم هست فهمیده شود که در مقام ذکر ادله به آنها پرداخته شده است.

معنی لغوی فحشا

کلمه فاحشه از ماده‌ی فحش است و در این ماده اختلاف تعبیر بین لغویون مشاهده می‌شود.

۱. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، ص ۳۷.

برخی از آنان مثل صاحب «العین» آن را به معنی عدم موافقت با حق گرفته‌اند.[1] و برخی به معنی تجاوز از حدّ تفسیر کرده‌اند.[2]

لکن برخی دیگر آن را به معنی یک نوع عمل زشت و قبیح خاصی گرفته‌اند؛ مثلاً عمل قبیحی که زشتی آن از شدّت[3] و بزرگی[4] برخوردار باشد، آنچنان که ابن‌منظور و راغب گفته‌اند یا بیّن و آشکار باشد، آنچنان که علامه مصطفوی گفته است[5].

به نظر می‌رسد فحشا با مطلق عمل زشت و قبیح متفاوت باشد و به نوع عمل یا قولی که زشتی و قباحت مضاعفی داشته باشد اطلاق شود؛ **مؤیّد این مدعی:**

اولاً: شهرت این معنای مضیّق و خاص بین لغویون و ندرت معنای عام است، مخصوصاً با توجه به اینکه در بین این لغویون - که به معنی خاص گرفته‌اند - مانند زمخشری[6] که معروف به ذکر معانی حقیقی و موضوع له در اساس البلاغه است و حسن بن عبدالله عسکری جمع‌آورنده‌ی فروق اللغة[7] وجود دارد.

ثانیاً: بررسی مشتقات و موارد استعمال این واژه نیز همین مطلب را تأیید می‌کند.

به عنوان مثال کلمه‌ی «فُحش» به کلام قبیحی که از زشتی و استهجان خاصی برخوردار باشد اطلاق می‌شود و به هر کلام قبیحی فُحش اطلاق نمی‌شود؛ همچنان که از مفردات همین مطلب را نقل کردیم.

ناگفته نماند برخی نیز کلمه فحش را به مطلق قول سیّئ تفسیر کرده‌اند[8] که گویا در مقام جزئیات نبوده‌اند.

---

۱. الفُحْش : معروف، و الفَحْشَاء: اسم للفاحِشة و أَفْحَشَ في القول و العمل و كل أمر: لم يوافق الحق فهو فاحِشة. (كتاب العين ج ۳، ص٩٦)

۲. كُلُّ شَيءٍ جَاوَزَ الْحَدَّ فَهُوَ (فَاحِشٌ). (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج ۲، ص٤٦٣)

۳. و قد تكرر ذكر «الفُحْش و الفَاحِشَة و الفَوَاحِش» في الحديث و هو كلّ ما يشتدّ قبحه من الذنوب و المعاصي و كثيرا ما ترد الفَاحِشَة بمعنى الزّنا. (النهايه في غريب الحديث و الاثر، ج ۳، ٤١٥؛ لسان العرب، ج ٦، ص ۳۲٥)

٤. الْفُحْشُ و الْفَحْشَاءُ و الْفَاحِشَةُ: ما عظم قبحه من الأفعال و الأقوال. (مفردات الفاظ القرآن، ص ٦٢٦)

٥. الفحش و الفحشاء و الفاحشة. و التحقيق: أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو القبح البيّن. (التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۹، ص٣٤)

٦. فحش-أفحش فلان في كلامه و فحّش و تفحّش، و هو فحّاش و تفاحش الأمرُ: تزايد في القبح. (أساس البلاغة، ص ٤٦٥)

۷. الفرق بين القبح و الفحش :أن الفاحش الشديد القبح و يستعمل القبح في الصور فيقال القرد قبيح الصورة و لا يقال فاحش الصورة و يقال هو فاحش القبح و هو فاحش الطول و كل شيء جاوز حد الاعتدال مجاوزة شديدة فهو فاحش و ليس كذلک القبيح. (الفروق في اللغة، ص٢٢٧)

۸. (أَفْحَشَ) الرَّجُلُ أَتَى (بالفُحْشِ) وَ هُوَ الْقَوْلُ السَّيِّئ. (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج ۲، ص٤٦٣)

یا کلمه‌ی فاحش را به خروج از حدّی که متعارف نباشد گویند؛ مثلاً گفته می‌شود: «غبن فاحش» به معنی اختلاف قیمتی است که بیش از حد متعارف باشد.[1]

ممکن است گفته شود: این نمی‌تواند مؤید باشد؛ زیرا از کلمه «فاحش» فقط خروج از حد استفاده می‌شود و خود غبن نیز به معنی زیاده از متعارف است؛ لذا غبن و فاحش با هم این معنا را می‌دهند که این زیاده‌ی از قیمت عادی (غبن)، از زیاده‌های متعارف نیز تجاوز کرده؛ یعنی زیاده‌ای است که عرف هم از آن تسامح نمی‌کند.

انصاف این است که این صرفاً مناقشه در مثال است؛ اما اصل مطلب به قوت خود باقی است؛ یعنی کلمه «فاحش» در مواردی به کار می‌رود که خروج از حدّ، زائد از معمول باشد؛ مثل عبارت «فاحش الطول»؛ لذا در فروق اللغة اینگونه آمده است: «... فاحش الطول و کل شيء جاوز حد الاعتدال مجاوزة شديدة فهو فاحش....»[2]

چنانچه گفته شد، موارد استعمال این واژه می‌تواند مؤید این مدعا باشد که «فحشا» غیر از «اثم» یا «بغی» یا «سوء» یا «منکر» یا «ظلم» است و در واقع یک نوع اثم یا ظلم یا سوء خاص است؛ مثلاً اثم بیّن یا اثم شدید را فحشا گویند نه مطلق اثم؛ چرا که این واژه‌ها کنار واژه‌ی فحشا به کار رفته‌اند به گونه‌ای که مغایرت بین آنها احساس می‌شود؛ مانند موارد ذیل:

﴿**إِنَّما يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشاءِ.**﴾ (سوره بقره،آیه ۱۶۹)

﴿**وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ.**﴾ (سوره نحل،آیه ۹۰)

﴿**وَ الَّذِينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أنفسهم.**﴾ (سوره آل عمران،آیه ۱۳۵)

﴿**وَ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ.**﴾ (سوره شوری،آیه ۳۷)

اما اینکه برخی فحشا را به معنی گناهان خاصی مثل زنا یا مساحقه گرفته‌اند،[3] از باب تطبیق عام بر ابرز مصادیق است؛ چرا که این گناهان خاص از قباحت شدیدتر و آشکارتری برخوردارند و شاهد این مدعی این است که در آیه شریفه، نهی از نزدیک شدن به زنا را اینگونه تعلیل فرموده که چون زنا فاحشه است: ﴿**وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنى إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً**﴾ (سوره اسراء، آیه ۳۲)

۱. كُلُّ شَيءٍ جَاوَزَ الْحَدَّ فَهُوَ (فَاحِشٌ) وَ مِنْهُ غَبْنٌ (فَاحِشٌ) إِذَا جَاوَزَتِ الزِّيَادَةُ ما يُعْتَادُ مِثْلُهُ. (همان)

۲. الفروق في اللغة، ص۲۲۷.

۳. و قد تكرر ذكر «الفُحْش و الفَاحِشَة و الفَوَاحِش» في الحديث و هو كلّ ما يشتدّ قبحه من الذنوب و المعاصي و كثيرا ما ترد الفَاحِشَة بمعنى الزّنا. (النهايه في غريب الحديث و الاثر، ج ۳، ص ۴۱۵)

و قال الطبرسي:«قيل المراد بِالْفَاحِشَةِ المساحقة و الأكثرون المراد بها الزنا.» (مجمع البحرين، ج ٤، ص ١٤٦)

نتیجه: آنچه از بررسی کلمات لغویون و موارد استعمال این ماده استفاده می‌شود این است که بعید نیست فحشا به عمل یا قول زشتی که از قباحت شدیدی برخوردار است یا قباحت آن بر عموم مردم آشکار است، اطلاق می‌شود، نه به هر عملی که عرفاً زشت یا شرعاً حرام باشد.

لازم به ذکر است اگرچه در عنوان مسئله، واژه‌ی «فحشا» اخذ شده است؛ لکن بین ادله‌ای که ذکر خواهد شد عناوین دیگری مثل «سوء» نیز داریم که ممکن است از آنها دایره وسیع‌تری فهمیده شود که در مقام ذکر ادله به آنها پرداخته شده است.

مبحث دوم: اشاعه فحشا در اصطلاح

اشاعه فحشا در اصطلاح به دو معناست؛

۱. معنی اول: منتشر ساختن خبر فحشا که این می‌تواند به وسیله قول یا کتابت یا ایماء و اشاره (مثل حرکات پانتومیم) یا عرضه کردن فیلم و عکس در مجامع عمومی یا به اشتراک گذاشتن آنها در فضای مجازی صورت گیرد؛ مثل اینکه گفته شود یا نوشته شود فلانی زناکار است یا عمل فحشا را با یک سری حرکات و اشارات به اذهان تداعی کنند یا فیلم و عکس آن را منتشر نمایند.

۲. منتشر ساختن خود فحشا به وسیله فعل، به این معنا که فحشا آشکارا انجام شود تا دیگران نیز به آن ترغیب گردند یا آن فعل حرام فی‌نفسه از کارهایی باشد که به علت علنی و در منظر بودن، سبب ترویج فحشا شود؛ مانند ایجاد مجسمه‌های مستهجن و نصب آن در ملأ عام یا اینکه آن فعل موجب اعانه بر انجام فحشا گردد؛ چنانچه مرحوم امام در بحث «بيع شيء مباح ممّن يصرفه في الحرام، كبيع الخشب ممّن يعمل صنما، و بيع العنب ممّن يعمل خمرا» فرموده: «مع أنّ فيه إشاعة الفحشاء و المعاصي و ترويج الإثم و العصيان»[1] یا نشر و ترویج آلات و وسایل فحشا در جامعه که همه این موارد تحت اشاعه فحشای فعلی و عملی قرار می‌گیرد.

بنابراین هر دو معنا در کلمات فقها مطرح شده است.

برخی از فقها در بحث حد قذف، این فرع را مطرح کرده‌اند که اگر کسی گفت «أحدهما زانٍ» آیا از او تعیین آن شخص زانی مطالبه می‌شود یا خیر؟ و برای عدم

۱. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص ۲۰۳.

وجوب مطالبه تعیین گفته‌اند: «انّ فی ذلک اشاعة الفحشاء»[1] یا برخی برای اثبات عدم جواز اقرار به گناه گفته‌اند: این کار مستلزم اشاعه فحشا است.[2]

روشن است که مراد از اشاعه فحشا در عبارت بالا و امثال آن همان معنی اول (بازگو کردن فحشا) است.

و از مواردی که این عنوان در معنی دوم (نشر خود فحشا نه فقط خبر آن) به کار رفته شده علاوه بر عبارت مذکور از مرحوم امام، می‌توان به کلام آیة الله سیستانی مثال زد که می‌فرماید: «و کذا یحرم تصویر الصور الخلاعیة التي تعتبر وسیلة لترویج الفساد و إشاعة الفاحشة بین المسلمین.»[3] همانطور که ملاحظه شد، ایشان ایجاد تصاویر مستهجن را وسیله‌ای برای اشاعه فحشا دانسته که با معنی دوم منطبق است.

تذکر این نکته لازم است که استعمال تعبیر «اشاعه فحشا» توسط فقها در معنای اول بسیار شایع‌تر است نسبت به معنای دوم؛ چنانکه با مراجعه به کتب ایشان در بحث قذف، شهادت، اقرار، تجسس، غیبت و بسیاری از این عناوین که با بازگو کردن و نقل فحشا سازگارند، این مطلب روشن می‌شود.

به هر حال آنچه از اشاعه فحشا مدّ نظر ما است و در این نوشتار در پی تبیین حکم آن هستیم، همان معنی اول است. حال چه همین معنی از آیه‌ی ۱۹ سوره نور[4] و برخی از روایات مشتمل بر استشهاد به این آیه، مراد باشد یا خیر، که البته بحث تفصیلی آن ذیل بررسی آیات آمده است.

نسبت به واژه فحشا نیز باید گفت در مراد از فحشا اختلاف است. زنا، هر فعل یا قول زشت که در شرع دارای حدّ معیّن است و هر گناه کبیره، معانی مختلفی است که برای فحشا بیان شده است؛ اگرچه این واژه بیشتر در مورد زنا، لواط و مانند آن به کار می‌رود[5] که ذیل بررسی آیات به بحث آن پرداخته شده است.

---

۱. و من ذلک یعلم الحال في ما لو قال أحدهما زان، لا علی التعیین الذي استشکل فیه في القواعد من ثبوت حقّ في ذمّته و قد أبهم فلنا المطالبة بالقصد و من أن في ذلک إشاعة الفاحشة.» (ر.ک: جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٤١، ص ٤٠٥)

۲. الاقرار بالعصیان و لا سیما بمثل الزنا یکون سببا لإشاعة الفحشاء و هو محرم قطعا، ففیه التعزیر. (أنوار الفقاهة، کتاب الحدود و التعزیرات (لمکارم)، ص ١٥٣)

۳. منهاج الصالحین (للسیستاني)، ج ۲، ص۱۲.

٤. ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَه فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَه وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.**﴾

۵. قاموس قرآن، ج ۵، ص ١٥٤.

تفاوت این عنوان با عناوین مشابه

مراد ما از این عنوان، بازگو کردن و نقل فحشا است، حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که این عنوان چه تفاوتی با غیبت یا بهتان و افترا دارد؟

تفاوت آن با غیبت

در پاسخ باید گفت: نسبت این عنوان با غیبت عموم و خصوص من وجه است؛ چرا که گاهی اوقات اشاعه فحشا بر سخنی صادق است، اما غیبت حرام صادق نیست و گاهی عکس آن و گاهی هر دو عنوان بر یک سخن صادق است.

توضیح مطلب اینکه در تعریف غیبت گفته‌اند: «ذکرک أخاک بما یکرهه»؛[1] پس می‌شود فحشایی را بازگو کرد بدون اینکه غیبت باشد؛ زیرا آن فحشا به برادر مؤمن معیّنی نسبت داده نشده و به نحو مبهم گفته شده است؛ مثلا اگر بگوید: «شخص یا اشخاصی فلان فحشا را مرتکب شده‌اند» علاوه بر اینکه ممکن است فحشا را به نحو معین به شخصی نسبت دهد و همه جا بگوید مثلا زید فلان فحشا را مرتکب شد، لکن چون زید متجاهر به فسق است، لذا حتی اگر خبر فحشای او نزد کسانی که از این فحشای او بیخبرند منتشر شود، غیبت حرام صادق نیست؛ لکن عنوان اشاعه فحشا محقق است؛ همچنین در موردی که خود شخصِ مرتکب فحشا، در مجلس حاضر باشد که بنا بر تعریف فقها از غیبت، غیبت صادق نیست؛[2] ولی اشاعه فحشا محقق است و نیز مواردی که گوینده، فحشایی را که خودش مرتکب شده اشاعه دهد که اینجا نیز اشاعه فحشا صادق است؛ چنانچه فقها در حرمت اقرار و اعتراف به گناه به همین عنوان تمسک کرده‌اند؛ ولی غیبت صادق نیست.

اما در مواردی نیز عنوان غیبت صادق است؛ ولی عنوان اشاعه فحشا صادق نیست؛ مثل عیبی را که گناه محسوب نمی‌شود پشت سر برادر مؤمن بازگو کند و شیوع دهد، به گونه‌ای که اگر پیش رویش می‌گفت آن مؤمن ناراحت می‌شد که اینجا غیبت صادق است؛ ولی اشاعه فحشا صادق نیست؛ حتی اگر معنای فحشا را «مطلق المعصیة» بدانیم یا موردی که فحشای شخص معینی را نزد کس یا کسانی بازگو کنیم که خودشان خبر

---

۱. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ (و القائل ابوذر)، مَا الْغِيبَةُ قَالَ: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُهُ.» (الأمالی (للشیخ الطوسی)، ص ۵۳۷) مرحوم آیة الله خویی نیز همین تعریف را به مشهور فقها نسبت داده‌اند.(مصباح الفقاهة، ج۱، ص۳۲۹)

۲. أن مقتضی ما ذکره المشهور من «أن الغیبة ذکرک أخاک بما یکرهه لو سمعه» عدم صدق الغیبة مع حضور المغتاب (بالفتح). (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص ۳۲۹)

دارند که اینجا نیز عنوان اشاعه محقق نیست اگرچه غیبت محسوب بشود.[1]

ممکن است در خیلی از موارد نیز هر دو عنوان با هم صادق باشند.

تفاوت آن با بهتان

تفاوت این عنوان با عنوان بهتان واضح است؛ زیرا بهتان به معنی نسبت دادن عیبی است که در برادر مؤمن نیست؛[2] پس در مواردی که آن فحشا واقعاً از شخص سر زده، اشاعه محقق است بدون اینکه بهتان صادق باشد؛ همچنانکه اگر فردی عیبی را که گناه نیست به شخصی که آن عیب را ندارد نسبت و نشر دهد، بهتان صادق است؛ ولی اشاعه فحشا نیست.

طبیعتاً در مواردی که فحشایی واقعاً توسط شخص صورت نگرفته باشد و به او نسبت و نشر داده شود، هر دو عنوان صادق خواهد بود که البته اینجا «فحشای عنوانی» اشاعه خواهد شد نه فحشای واقعی و محقق در خارج.

خلاصه کلام: در فرض اثبات حرمت اشاعه و نقل فحشا، بایست آن را یک حرام مستقل و جدای از سایر عناوین محرمه محسوب کرد.

ادله حرمت اشاعه فحشا

دلیل اول: آیات

از میان آیات آنچه در این مقاله مورد بحث قرار داده می‌شود دو آیه از قرآن کریم است که عبارت اند از:

۱. ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَه فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَه وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ.**﴾[3]

آنان را که دوست دارند میان اهل ایمان کار منکری اشاعه و شهرت یابد، در دنیا و آخرت عذابی دردناک خواهد بود و خدا [فتنه گری و دروغشان را] می‌داند و شما

---

۱. طبق نظر برخی از فقها غیبت نیز صادق نیست. مرحوم آیة الله خویی در مصباح الفقاهة می‌فرماید: «قد عرفت: أنها إظهار ما ستره اللّه.. و من هنا علم عدم تحقق الغيبة أيضا بذكر الإنسان بعيوب يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلک من جهة أخرى.» (مصباح الفقاهة (المكاسب) ج ۱، ص ۳۲۸)

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمنِ بْنِ سَيَابَةَ، **قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **يَقُولُ: «الْغِيبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيکَ مَا سَتَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَ أَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ فِيهِ مِثْلُ الْحِدَّةِ وَ الْعَجَلَةِ، فَلَا؛ وَ الْبُهْتَانُ أَنْ تَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ».** (الکافی (ط - دار الحديث)، ج ٤، ص ٨٤ - ٨٥)

۳. سوره نور، آیه ۱۹.

نمی‌دانید.

۲. ﴿**لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلّا مَنْ ظُلِمَ وَ كانَ اللهُ سَمِيعاً عَلِيماً.**﴾[۱]

خداوند از میان گفتارها آن گفتاری را که موجب آشکار کردن بدی می‌شود دوست نمی‌دارد مگر از کسی که ستمدیده است.

آیه نخست: آیه ۱۹، سوره نور

استدلال به آیه نخست

برای اثبات مدعی (یعنی حرمت اشاعه فحشا به معنی بازگو کردن خبر آن حتی در مواردی که سایر عناوین محرمه مانند غیبت و بهتان صادق نباشد)، باید نکاتی مطرح شود که آنها را در قالب چند مبحث ذکر می‌کنیم:

مبحث اول: کیفیت استفاده حرمت از آیه شریفه

یکی از راه‌های استفاده حرمت یک فعل این است که خداوند بر انجام آن فعل وعید به عذاب داده باشد؛ چرا که عذاب، لازمه و معلول مخالفت با یک تکلیف الزامی است؛ پس اگر خداوند بر انجام عملی وعید به عذاب دهد به نحو إنّی کشف می‌کنیم که آن فعل حرام است.[۲]

حال چیزی که بابت آن در این آیه وعید به عذاب الیم داده شده و بالطبع حرمتش از آیه استفاده می‌شود، حبّ و دوست داشتن شیوع فحشا بین مؤمنان است نه خود شیوع دادن فحشا؛ لکن سؤال این است: بر فرض که اشاعه فحشا – به هر معنایی که باشد؛ چه اشاعه خودش و چه اشاعه خبرش – حرام باشد، آیا محبت به آن نیز حرام و معصیت است به گونه‌ای که شخص را مستحق عذاب الیم کند؟!

مشهور بین اصحاب این است که محبت حرام نیست و شخص را مستحق عقاب نمی‌کند؛ بلکه حتی قصد معصیت نیز حرام نیست، چنانکه همین مطلب نیز مستفاد از روایات بسیاری است،[۳] اگرچه برخی قصد و عزم بر معصیت را حرام

---

۱. سوره نساء، آیه ۱۴۸.

۲. حيث ان العقاب هو لازم مخالفة الخطاب التحريمي و معلوله، فبالمعلول يستدل على علته. (رسائل سید جمال گلپایگانی، الغیبة، ج ۱ ص۳؛ ر.ک: الرافد في علم الأصول للسيد على السيستانى، ص ۵۸؛ منتقى الأصول، ج ٤، ص٥٤)

۳. ر.ک: وسائل الشيعة ج ۱، ص ۵۱، باب ٦ از ابواب مقدمة العبادات، ح ٦، ۷، ۸، ۱۰، ۲۰، ۲۱. مانند این روایت که مرحوم شیخ حرّ از مرحوم کلینی نقل می‌کند: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَهُمُّ بِالْحَسَنَةِ وَ لَا يَعْمَلُ بِهَا فَتُكْتَبُ لَهُ**

دانسته‌اند؛[1] بنابراین منظور از این حبّ – و الله العالم – مجرد دوست داشتن نیست؛ بلکه کنایه از دوست داشتن همراه و منجر به عمل است و از باب مبالغه در شدت مبغوضیت شیوع فحشا حبّ آن را نیز موجب استحقاق عذاب دانسته و کانّ این گونه گفته شده: «الذین یُشیعون الفاحشة» و شأن نزول آیه نیز شاهد این مطلب است؛ چرا که در جریان أفک – که ذکر آن خواهد آمد– با خود تهمت و إفک که یک فعل و عمل است این خبر فحشا – که البته اتفاق نیفتاده بود – منتشر شد و البته بنا بر احتمالات دیگری که در مورد آیه ذکر خواهیم کرد عمل و فعلی صورت گرفته بوده و مجرد حبّ یا قصد نبوده است؛[2] بنابراین آنچه حرام است و وعید عذاب بر آن داده شده کاری است که موجب شیوع فحشا شود.

با توجه به مطالب مذکور، ضعف استدلال کسانی که به مفهوم اولویت تمسک کرده‌اند روشن می‌شود.

توضیح اینکه برخی برای اثبات حرمت اشاعه فحشا به مفهوم اولویت تمسک کرده و گفته‌اند: «وقتی خداوند حبّ شیوع فحشا را – به قرینه وعید به عذاب الیم– حرام می‌داند، پس به طریق اولی عملی را که سبب شیوع فحشا شود حرام می‌داند.»[3]

جواب این است که مجرد «حبّ حرام» حرام نیست؛ پس نمی‌شود گفت عمل موجب شیوع فحشا به طریق اولی حرام است.

مبحث دوم: مراد از شیوع فاحشه در آیه شریفه

بحث راجع به معنای لغوی شیوع و فاحشه به صورت مفصل مطرح شد و حاصل

حَسَنَةٌ- وَ إِنْ هُوَ عَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ- وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَهُمُّ بِالسَّيِّئَةِ أَنْ يَعْمَلَهَا- فَلَا يَعْمَلُهَا فَلَا تُكْتَبُ عَلَيْهِ.

۱. «العزم، و هو التصميم و توطين النفس على الفعل أو الترک. و قد اختلفوا فيه، فقال كثير من الأصحاب: إنه لا يُؤاخذ به؛ لظاهر هذه الأحاديث. و قال أكثر العامّة و المتكلّمين و المحدّثين، و منهم القاضي: أنه يُؤاخذ به، لكن بسيّئة العزم لا بسيّئة المعزوم عليه؛ لأنها لم تُفعل، فإن فعلت كتبت سيّئة ثانية؛ لقوله تعالى ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.**﴾» (رسائل آل طوق القطيفي، ج ۱، ص ۱۸۳)

۲. أنّ المراد هو الحبّ المنضمّ الى العمل و الرّضا المبرز بالفعل و يشهد على ذلک ما ورد في شأن نزول هذه الآية حيث إنّ بعض المؤمنين كانوا يتلقّون افتراء المنافقين على زوجة النبي صلى الله عليه و آله. فينقلونه و يشيعونه و يظهرون بذلک رضاهم القلبي بإشاعة هذا البهتان من دون مطالبة أيّ دليل و فحص. (دليل تحرير الوسيلة (سيفى مازندرانى) الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ص ۱۹۳)

۳. مرحوم شیرازی ذیل آیه مورد بحث فرموده: «فاذا كان حبّ اشاعة الفاحشة معصية– بقرينة العذاب الاليم– يكون الاشاعة اولى بكونها معصية.» (إيصال الطالب إلى المكاسب، ج ۳، ص ۵)، همچنین مرحوم قزوینی فرموده: «و لا ريب أنّ الهجاء إشاعة للفاحشة، و إذا كانت محبّته محرّمة فنفسه أولى بالتحريم.» (ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۲۴۲)

مطلب این شد که علی الظاهر، شیوع به معنی نشر یافتن و زیاد شدن است؛ لذا وقتی گفته شود: «شاعت الفاحشة»، ظهور اولی آن در نشر یافتن خود فحشا است نه خبر آن؛ لکن در عین حال اگر کسی شیوع را به معنی ظهور و آشکار شدن بداند،[1] اثبات مدعا (حرمت نشر دادن خبر فحشا) برایش آسان است؛ چرا که یکی از مصادیق آشکار کردن فحشا، حکایت کردن برای دیگران و نشر دادن خبر آن است؛ ولی کسی که ظهور شیوع الفاحشة را در انتشار خود فاحشه بداند نه خبر آن، باید این معنی را به کمک سایر قرائن متصل یا منفصل، از آیه استظهار کند؛ لذا باید بررسی شود که آیا می‌توان اثبات کرد آیه ناظر به شیوع خبر فحشا نیز هست.

قرینه بر اینکه آیه ناظر به شیوع خبر فحشا نیز هست

در پاسخ می‌گوییم: از دو راه و به دو قرینه می‌توان این مطلب را اثبات کرد: یکی از طریق شأن نزول آیه و دیگری از طریق روایاتی که در مقام بیان حرمت برخی از معاصی هستند که از سنخ بازگو کردن معصیت‌اند و در آنها به این آیه شریفه استشهاد شده است.

قرینه اول: شأن نزول

ظاهر این آیه – و الله العالم – این است که با آیات سابق مرتبط است؛ یعنی آیات یازده به بعد که مربوط به قضیه‌ی «إفک» است وطبق جستجوی بنده، جمع بسیار زیادی از مفسران نیز این آیه را ناظر به جریان إفک گرفته‌اند.[2]

---

۱. مانند مرحوم شهید محمد صدر که در ذیل آیه فرموده: «و المفهوم عرفا من شیاع الفاحشة شیاع ذکرها و اتهام الناس بها و لیس أصل وجودها و إن کان ذلک أعظم حرمة عند اللّٰه عزّ و جلّ.» (ما وراء الفقه، ج ٦، ص ٣٨٧) لا شبهة في أنّ مفاد الآیة لیس إلّا حرمة إفشاء الفاحشة، و هو الظاهر عرفا من قوله: یحبّ أن تشیع الفاحشة في فلان أو في الذین آمنوا. فحینئذ یکون ما في الروایة(منظور، روایت محمدبن فضیل است که آن را ذکر خواهیم کرد) داخلا في الآیة من غیر تصرّف فیها. (المکاسب المحرمة (للإمام الخمینی)، ج ۱، ص ٤٠٦) ظاهر کلامشان این است که ظهور عرفی خود شیاع الفاحشة همین است نه اینکه به کمک سایر قرائن این استظهار را کرده باشد؛ هرچند این احتمال هم هست که باتوجه به شأن نزول، ظهور عرفی آیه را این‌گونه بدانند و همچنین محمدبن طاهر (ابن‌عاشور) نیز همین ادعا را کرده و فرموده: «معنى أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ أن یشیع خبرها، لأن الشیوع من صفات الأخبار و الأحادیث کالفشو و هو: اشتهار التحدث بها. فتعین تقدیر مضاف، أي أن یشیع خبرها.» (التحریر و التنویر، ج ۱۸، ص ١٤٨) البته این کلام تمام نیست و همانطور که سابقاً در بحث معنای لغوی شیوع گذشت، این واژه به چیزهایی مثل قوم (شاع القوم) یا ضفدع (شاعت الضفادع) و.. نیز نسبت داده می‌شود و معنی ظاهر از آن، انتشار و اتساع و امثال ذلک است نه ظهور و بروز.

۲. مانند: ابوالحسن علی‌بن احمد واحدی (ترجمه اسباب نزول (ذکاوتی)، ص ١٦٩)، سید عبدالحسین طیب (أطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ٥٠٧)، ابوحیان محمدبن یوسف اندلسی (البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۲۳)، ابن عجیبه احمد بن محمد (البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، ج ٤، ص ۲۲)، عبدالقادر ملاحویش

در کتب عامه چنانچه در المیزان نیز آمده،[1] روایت کرده‌اند که قضیه افک و تهمت، درباره عایشه بوده؛ ولی شیعه روایت کرده‌اند که درباره ماریه قبطیه بوده است. در هر دو حدیث ضعف‌هایی وجود دارد لکن مسلّم این است که این تهمت راجع به بعضی از زنان آن حضرت بوده (یا عایشه یا ماریه) و از ﴿**وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللهِ عَظِيمٌ**﴾ و سایر آیات به دست می‌آید که این جریان میان مردم شایع شده بود و تهمت‌سازان -که گروهی منافق و مریض القلب بودند- بر شایع کردن آن سعی می‌کردند تا آیات نازل شد و خداوند از حریم آن حضرت دفاع کرد.

به هر حال آنچه با توجه به شأن نزول مذکور از آیه استفاده می‌شود این است که آیه در صدد تهدید کسانی است که خبر فاحشه را اشاعه و نشر می‌دادند و به عبارت دیگر، آیه در مقام بیان یک قانون کلی به لسان تهدید است و به طور کلی به اشخاصی که خبر فحشا را پخش و اینجا و آنجا نقل می‌کنند، وعید به عذاب می‌دهد، چه آن فحشا زنا باشد و چه قذف و فریه(افترا) - که برخی مفسران به ذکر همین دو اکتفا کرده‌اند - و چه غیر آنها باشد و چه واقعاً محقق شده باشد و چه واقعاً محقق نشده باشد (صرفاً یک بهتان باشد) و چه نشر خبر فحشا موجب هتک آبروی مؤمنی بشود یا نشود و به لحاظ دیگری مثل حفظ سلامت اخلاقی جامعه یا حفظ سمعه جامعه اسلامی نزد سایر جوامع، این کار را حرام کرده باشد.

وجه اینکه بسیاری از فقها این آیه را به عنوان یکی از ادله حرمت غیبت آورده‌اند شاید همین برداشت عام از آیه باشد؛[2] یعنی با اینکه مورد آیه و فرض آیه جایی است که آن عیب ثابت نباشد و تهمت (یا بهتان) و إفک صادق باشد، نه غیبت،[3] لکن در عین حال چون آیه یک مطلب کلی را بیان می‌کند که عبارت باشد از حرمت مطلق بازگو

آل غازی (بیان المعانی، ج ٦، ص ١١٦)، ناصر مکارم شیرازی (الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ١١، ص ٤٩؛ تفسیر نمونه، ج ١٤، ص ٣٨٧) و بسیاری از مفسران دیگر، تا جایی که طیب سیدعبدالحسین در أطیب البیان گفته:«مفسران گفتند مراد از اشاعه فاحشه همان نقل إفک است.»

١. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١٥، ص ٨٩.

٢. اگر چه خیلی از آنها نیز آیه را با غض نظر از قرینه دوم یعنی روایات، اجنبی از غیبت می‌دانند لکن برخی نیز - مانند خود مرحوم شیخ انصاری (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص ٣١٥) و برخی از محشین مکاسب - به خود آیه تمسک کرده‌اند با غض نظر از روایات.

٣. کشف الريبة و مجموعة ورام: **قال النبي** صلّى الله عليه و آله و سلّم: **هل تدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته و إن لم يكن فيه فقد بهتّه**».(کشف الريبة في تعريف الغيبة، ص ٥)

کردن فحشا، بنابراین حتی در فرضی که واقعاً آن فحشا اتفاق افتاده باشد نیز نباید آنرا بازگو کرد و نشر داد.

البته ما در صدد اثبات این مدعا هستیم که نشر خبر فحشا حرام است؛ حتی اگر هیچ‌کدام از غیبت یا تهمت نیز صادق نباشد، و این مدعا از رهگذر کلی بودن این قانون (حرمت مطلق بازگو کردن فحشا) و مخصوص نبودن به مورد آیه اثبات می‌گردد.

اشکال به این استدلال

۱. ممکن است مراد از آیه اشاعه خود فاحشه باشد نه خبر آن؛ زیرا این احتمال وجود دارد که مراد از فاحشه، قذف باشد؛ چرا که قذف نیز یک معصیت بیّن القبح نزد همگان است یا معصیتی است که از قبح شدیدی برخوردار است تا جایی که برایش حدّ قرار داده شده است و آیه در صدد تهدید کسانی باشد که خود فاحشه‌ی قذف را با تکرار کردن آن اشاعه می‌دهند؛ حال تفاوت نمی‌کند که الف و لام را عهد و اشاره به همان قذفی که در قصه افک اتفاق افتاد بدانیم یا الف و لام را جنس بدانیم و آیه را شامل همه قذفها بلکه همه فواحش بدانیم و بالطبع مفاد آیه این می‌شود که هرگاه به کسی نسبت ناروایی زده شد و مورد قذف واقع گردید، دیگران حق ندارند به تبعیت از آن قذف، آنرا تکرار کنند و خود نیز این عمل زشت (قذف) را مرتکب شوند که طبق این احتمال می‌توان ظهور اولی آیه را (انتشار نفس فحشا نه خبر آن) بر شأن نزول آیه منطبق دانست و نیازی نیست مراد از آیه را انتشار خبر فحشا بدانیم.[1]

۲. بر فرض که مراد انتشار خبر فحشا باشد، نمی‌توان از آیه یک قانون کلی و فراگیر استفاده نمود؛ زیرا:

اولاً: استفاده یک قانون کلی فرع این است که الف و لام در الفاحشة عهد نباشد در حالی که محتمل است الف و لام عهد باشد و به همان زنا که همسر پیامبر را به آن قذف کردند اشاره داشته باشد و آیه در صدد توبیخ بانیان جریان إفک باشد و البته طبق این احتمال، مراد از شیوع و نشر دادن این زنا – که اتفاق نیفتاده بود و در حدّ تهمت بود– نشر خبر این زنا است نه نشر خودش؛[2] چون واقعیتی نداشته تا نشر یابد یا ممکن

۱. این مطلب در حدّ احتمال هم در برخی از کتب تفسیری (المیزان في تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۹۳) و هم در المواهب في تحریر أحکام المکاسب، ص ۵۵۸ ذکر شده است.

۲. و یقصدون أَنْ تَشِیعَ أن تنتشر الْفاحِشَةُ أي الخصلة المفرطة في القبح و هي الفریة و الرمي بالزنا أو نفس الزنا کما روي عن قتادة، و المراد بشیوعها شیوع خبرها فِي الَّذِینَ آمَنُوا متعلق بتشیع أي تشیع فیما بین الناس. (روح المعاني، ج ۹، ص ۳۱۸) هر چند این عبارت از نظر اینکه لام را عهد بدانند ظهوری ندارد.

است الف و لام عهد در الفاحشة به همان قذفی اشاره داشته باشد که در جریان إفک رخ داده بود و آیه در صدد تهدید کسانی است که قذف و إفکی را که توسط برخی اشخاص نسبت به همسر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صورت گرفته بود، نقل و حکایت می‌کردند؛ مثلاً می‌گفتند فلانی گفته همسر پیامبر فلان کار را کرده بدون اینکه خودشان نیز آن محکی را جزماً و بدون نقل و حکایت بیان کنند والا- همچنانکه گذشت- خود آنان نیز قاذف محسوب می‌شوند و با این کار، آن قذف را به اصطلاح، به یک «شایعه» تبدیل کردند و با بازگو کردن خبر در اینجا و آنجا، آن را اشاعه دادند.

ثانیاً: بر فرض به قرینه جاوید بودن قرآن و اینکه قرآن کتاب قانون برای عمل کردن به آن در همه‌ی ازمنه و امکنه است از آیه یک قانون کلی استفاده شود و تهدید مذکور در آن مخصوص قصه‌ی إفک نباشد،[1] حال یا به اینکه الف و لام را جنس بگیریم یا اگر هم عهد گرفتیم به همین قرینه‌ی جاوید بودن از مورد آیه الغای خصوصیت کنیم، لکن این کلیت و سعه می‌تواند فقط در دایره قذف به زنا یا رمی به مطلق فحشا – و لو غیر زنا – باشد؛ به این معنی که آیه صرفاً در صدد تهدید کسانی است که به مؤمنان بهتان می‌زنند و فحشایی را که مرتکب نشده‌اند به آنان نسبت می‌دهند و وجه این مطلب این است که اگر دلیل بر عمومیت و سعه، الغای خصوصیت باشد، از آنجا که الغای خصوصیت باید قطعی باشد و برای ما قطع به عدم خصوصیت به این سعه و عموم حاصل نمی‌شود، لذا نمی‌توانیم چنین سعه‌ای را برای آیه شریفه بپذیریم و اگر هم الف و لام را جنس بدانیم، اگرچه فی‌نفسه چنین عمومی را خواهد داشت لکن با توجه به وجود قدر متیقن در مقام تخاطب نمی‌توان این عموم را پذیرفت؛ مگر اینکه قرینه‌ی خارجیّه‌ای بر این عموم اقامه شود که در قرینه دوم بررسی خواهد شد.

بنابراین حتی حرمت غیبت را- که در صدق آن، حکایت از عیب محقق و ثابت شرط است و مباین با بهتان است- نمی‌توان از این آیه استفاده کرد، چه رسد به حرمت مطلق بازگو کردن و نشر معصیت؛ حتی مواردی از آنکه نه تهمت بر آن صادق باشد و نه غیبت و موجب هتک آبروی مؤمنی نشود.

---

۱. شهید محمد صدر: «و الآیات الواردة في الإفک و إن ذکروا لها سببا للنزول و موردا خاصا، إلّا أن الفقهاء قالوا: إن المورد لا يخصص الوارد. و قال المفسرون بمضمون الروايات المعتبرة أن القرآن يجري في الناس مجرى الشمس و القمر و لو كان القرآن خاصا بمورد فمات أهله لمات القرآن. و معنى ذلک أن القرآن حي لا يموت مدى الدهر بما أنه منزل من الحي الذي لا يموت.» (ما وراء الفقه، ج ٦، ص ٣٨٧)

ثالثاً: بر فرض که از آیه یک قانون کلی استفاده شود و از مورد آیه – که اشاعه فحشا در قالب إفک و افترا است – نیز الغای خصوصیت شود، باز هم این حکم حرمت را نمی‌توان به همه موارد اشاعه فحشا تسرّی داد؛ حتی آن مواردی که موجب هتک آبروی مؤمن مشخّصی نمی‌شوند؛ بلکه نهایت امر این است که حکم را به مواردی از اشاعه فحشا تعدّی دهیم که در قالب غیبت محقق می‌شوند؛ زیرا به هر حال مورد آیه جایی است که با اشاعه فحشا آبروی مؤمنی ریخته می‌شود؛ بنابراین ممکن است ما از موارد اشاعه‌ای که موجب هتک آبرو تحت عنوان بهتان و إفک می‌شود تعدی کنیم و حکم را به مطلق اشاعه‌هایی که موجب هتک آبرو می‌شوند –اگرچه تحت عناوین دیگری مثل غیبت– سرایت دهیم، لکن در عین حال تعدی به اشاعه‌هایی که اصلاً سبب هتک آبرو نشوند، مشکل است.

و اما اینکه گفته شود: «به حکم آن قاعده‌ی معروف که العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، ما می‌توانیم حرمت مطلق اشاعه فحشا را استفاده نماییم.»[1] این مبتنی بر مانع ندانستن قدر متیقن در مقام تخاطب از انعقاد اطلاق است و اما در صورتی که آن را مانع بدانیم اصلاً برای «وارد» اطلاقی منعقد نمی‌گردد؛ پس تنها راه برای تسریه حکم الغای خصوصیت است که آن هم تا حدی است که بتوان قطع به عدم خصوصیت کرد و معلوم نیست فروضی از اشاعه فحشا– که موجب هتک آبروی مؤمن می‌شود– خصوصیت نداشته باشد پس نمی‌توان به فروضی از اشاعه فحشا– که موجب هتک آبروی مؤمن نمی‌شود– نیز حکم را تسریه داد. و الله العالم.

قرینه دوم: استشهاد به این آیه در روایات

در روایات متظافر و متعددی که میان آنها روایت صحیح السند نیز وجود دارد و نیاز به بررسی سندی ندارند، بازگو کردن عیب مؤمن مصداق آیه برشمرده شده است که به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. محمد بن يعقوب: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، **عن أبي عبد الله** عليه السلام، **قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه، و سمعته أذناه، فهو من الذين قال الله** عز و جل: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا**

۱. میر سید علی حائری تهرانی: «و اعلم أنّ قوله تعالى **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ﴾** و لو أنّها نزلت في حقّ من قذف عائشة أو مارية و عبد اللّه بن ابيّ و أصحابه إلا أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فوجب إجراؤها على ظاهرها في العموم.» (مقتنيات الدرر و ملتقطات الثمر، ج ۷، ص ۳۲۷)

لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾.»[1]

۲. و عنه: بإسناده عن سهل بن زياد، عن يحيى بن المبارک، عن عبد الله بن جبلة، عن محمد بن الفضيل، **عن أبي الحسن الأول** عليه السلام، **قال: قلت له: جعلت فداک، الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أکرهه، فأسأله عن ذلک، فينکر ذلک، و قد أخبرني عنه قوم ثقات؟ فقال لي: «يا محمد، کذب سمعک و بصرک عن أخيک، فإن شهد عندک خمسون قسامة، و قالوا لک قولا، فصدقه و کذبهم، لا تذيعن عليه شيئا تشينه به، و تهدم به مروءته، فتکون من الذين قال الله في کتابه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ﴾.»**[2]

۳. و عن ابن بابويه، قال: حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، قال: حدثنا أيوب بن نوح، قال: حدثنا محمد بن أبي عمير، قال: حدثنا محمد بن حمران، **عن الصادق جعفر بن محمد** عليهما السلام، **قال: «من قال في أخيه المؤمن ما رأته عيناه، و سمعته أذناه، فهو ممن قال الله** عز و جل: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ﴾.»**[3]

٤. علي بن إبراهيم، قال: حدثني أبي، عن ابن أبي عمير، عن هشام، **عن أبي عبد الله** عليه السلام، **قال: «من قال في مؤمن ما رأت عيناه، و ما سمعت أذناه، کان من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ﴾.»**[4]

چنانچه ملاحظه شد در این روایات، این آیه بر نقل و بازگو کردن عیب مؤمن تطبیق شده است و به روشنی این مطلب را اثبات می‌کند که بازگوکنندگان عیوب مردم مصداق آیه‌اند و گفته نشود که وجه تطبیق آیه بر این موارد مذکور در روایات این است که خود آنها نیز فحشا هستند؛ چرا که غیبت، شدید القبح و بیّن القبح است؛ زیرا در جواب می‌گوییم در آیه صحبت از اشاعه شده، ولی در مورد روایت صرف بازگو

۱. الکافی، ج ۲، ص ٦٦؛ الإختصاص، ص ۲۲۷.
۲. الکافی،ج ۸، ص ۱۲۵ – ۱٤۷.
۳. أمالی الصدوق، ص ۳۳۷.
٤. تفسیر القمّی،ج ۲، ص ۱۰۰.

کردن **ما رأته عیناه** مطرح است که بر فرض هم اگر این بازگو کردن فحشا باشد لکن اشاعه فحشا نیست.

پس ظهور این روایات در اینکه اشاعه فحشا در آیه شامل اشاعه خبر آن نیز می‌شود قابل انکار نیست؛ لذا بسیاری از بزرگان به دلیل تفسیر شدن آیه با این روایات، از ظهور بدوی آیه در شیوع نفس فاحشه دست کشیده و آنرا شامل غیبت - که از باب ذکر و نقل خبر فاحشه است و لو بدون اشاعه- دانسته‌اند.[1]

مبحث سوم: تعیین مقدار دلالت آیه بر مدعا

مواردی از اشاعه فحشا که می‌توان حرمتشان را توسط آیه اثبات کرد

با توجه به تفسیر شدن آیه توسط روایات و با توجه به «مِن» تبعیضیه در عبارت «**کان من الذین قال الله فیهم...**» که دلالت دارد موضوع روایات (**من قال في مؤمن ما رأت عیناه**)، از مصادیق موضوع آیه ﴿**الذین یحبون أن تشیع الفاحشة...**﴾ محسوب می‌شود و موضوع آیه اعمّ مطلق است نسبت به موضوع روایات، پس همه‌ی جهات اطلاقی روایات را آیه نیز دارا است و لکن در تعیین آن جهات باید کمی درنگ و تأمل نمود و در اینجا جهاتی را ذکر کرده و اطلاق روایات از ناحیه‌ی آن جهات را بررسی می‌کنیم که عبارت‌اند از:

۱. آن عیب که اشاعه و بازگو کردنش حرام است، لازم نیست گناه فاحش (بیّن یا شدید القباحة) باشد و حتی لازم نیست گناه باشد؛ بلکه به مجرد اینکه مایه‌ی ننگ و خلاف مروت باشد، اشاعه و بازگو کردنش حرام است.[2]

بررسی این جهت: نمی‌توان اطلاق را نسبت به این جهت پذیرفت؛ زیرا ظهور کلمه فاحشه در آیه - که قرار است مورد روایت از مصادیق آن باشد - در معصیت است؛ لذا به عیوب و کارها یا صفاتی که عرفاً زشت و قبیح‌اند فحشا اطلاق نمی‌شود؛ بلکه حتی - همچنان‌که قبلاً در بحث تبیین مفهوم فحشا گذشت- به هر معصیتی فحشا گفته نمی‌شود و فقط به معصیتی که از قبح شدید یا بیّنی برخوردار باشد فحشا اطلاق

---

۱. مانند: مرحوم ایروانی (حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۳۲) و مرحوم شیرازی (حاشیة المکاسب (للمیرزا الشیرازي)، ج ۱، ص ۱۰۴) و مرحوم شهیدی (هدایة الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۱۸۷).

۲. آیةالله سبحانی: «انّ المراد من الفاحشة هو کل قبیح، سواء کان هو القذف أو کشف العیب الذي ستره الله، و المراد هو إشاعة الفاحشة عن حبّ و قصد، سواء أ کان هو القذف أو غیره... و الحاصل: أنّ الآیة تهدف إلی أنّ إشاعة الفاحشة- أيّ فاحشة کانت- عن حبّ و قصد حرام، فتشمل بإطلاقها الغیبة.» (المواهب في تحریر أحکام المکاسب، ص ۵۵۹)

می‌گردد؛ لذا از همان اول برای صدر (**من قال في مؤمن ما رأته عيناه، و سمعته أذناه**) اطلاق از این جهات منعقد نمی‌گردد و همین ذیل«**فهو من الذين قال الله** عز و جل: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ**﴾» قرینه بر تقید و تضیق دایره صدر می‌گردد؛ اما صدر نمی‌تواند قرینه بر ذیل گردد؛ زیرا ظهورش در اطلاق با غض نظر از ذیل است؛ اما با وجود ذیل- که قرینه متصله به کلام است- اطلاقی برایش منعقد نمی‌گردد بر خلاف ذیل که ظهورش در تقیّد از جهت وضع است و قرینه‌ی صارفه‌ای از این ظهور وضعی موجود نیست.

۲. با توجه به روایات ذکر شده آن عیب یا معصیت، هم می‌تواند واقع شده باشد، چنانچه از عبارت «**ما رأته عيناه**» استفاده می‌شود و هم می‌تواند واقع نشده باشد؛ زیرا «**ما سمعته أذناه**» یعنی آن گناهی که انسان خودش ندیده که شخص، مرتکب شده باشد، ولی از دیگران شنیده و این گناه ممکن است در واقع از آن شخص محقق نشده باشد، البته این احتمال هم هست که منظور از «**ما سمعته أذناه**» یک نوع عیب و گناه مسموع و شنیدنی باشد که بر آن فاحشه نیز اطلاق شود؛ مثل فحش دادن یا غیبت کردن که حضرت می‌خواهند بفرمایند حتی اگر با دو گوش خود از فلانی شنیدی که فلان فحش را داد یا از فلانی غیبت کرد یا بر سر پدر یا مادرش داد زد، حق نداری آنرا برای دیگران بازگو کنی و مؤید این احتمال وحدت سیاق با «**ما رأت عيناه**» است.[1]به هر حال اصل این اطلاق را می‌توان از روایت محمد بن فضیل استفاده کرد.

باتوجه به شمول روایات نسبت به عیبی که ثابت نیست لکن به مؤمن نسبت داده شده، پس به طریق اولی شامل عیبی است که حتی به گوشمان نخورده و کسی آن را به مؤمنی نسبت نداده و نسبت دادن این‌چنین عیبی به مؤمن، ابرز مصادیق تهمت و إفک خواهد بود.

۳. در آن قسم از گناهانی که واقعاً محقق شده‌اند، لازم نیست شرایط غیبت جمع باشد؛ به عنوان مثال، حتی اگر آن گناه، علنی هم باشد و شخص، متجاهر به آن باشد، باز هم نباید نزد دیگران منتشر گردد. از آنجا که توسط ادله‌ی خاصه جواز بازگو کردن فسق و گناه شخص متجاهر به فسق اثبات شده است، لذا این مورد استثنا و تقییدی به اطلاق آیه محسوب می‌گردد و همچنین در موردی که خود شخصِ مرتکب فحشا،

---

۱. أن مورد الآية ليس هو البهتان فقط، بل يشمل ما إذا رآها و سمعها. (مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۰، ص ۴۳۰)

در مجلس حاضر باشد– که بنابر تعریف فقها از غیبت، غیبت صادق نیست[1]– لکن در اینجا اشاعه فحشا محقق است و مشمول آیه است.

٤. لازم نیست این بازگو کردن عیب، نزد عموم مردم باشد؛ اگرچه اگر ما می‌بودیم و خود کلمه‌ی شیوع، ظهور آن در بازگو کردن نزد عموم بود– همچنانچه قبلاً در بحث از معنای لغوی شیوع این مطلب گذشت[2]– لکن با توجه به اطلاق روایات، حتی اگر نقل عیب نزد عده‌ی معدود و بلکه نزد یک نفر باشد نیز آیه صادق است.

ممکن است ادعا شود که امر ما دائر بین ارتکاب یکی از دو خلاف ظاهر است یا اینکه ظهور روایت را بپذیریم و بگوییم: «فاش کننده‌ی فحشا حتی نزد یک نفر»، حقیقةً – و نه ادّعاءً و تنزیلاً – از مصادیق آیه است و از «شیوع‌دهندگان فحشا» محسوب می‌گردد که طبیعتاً باید از ظهور شیوع‌الخبر در آشکار شدن نزد عموم رفع ید کنیم یا اینکه بر ظهور شیوع‌الخبر در آشکار شدن نزد عموم تحفظ کنیم؛ لکن بگوییم ادخال «فاش کننده فحشا حتی نزد یک نفر» تحت موضوع «شیوع دهنده‌ی فحشا»، تنزیلی است؛ یعنی الحاق موضوعی کرده به داعی الحاق حکمی، مانند «ولد العالم عالم» و وقتی اینگونه بود، با توجه به کثرت پدیده‌ی «الحاق حکمی به لسان الحاق موضوعی» در لسان شرع و عرف، باید خلاف ظاهر دوم را مرتکب شد.[3]

بررسی جهت چهارم: همانطور که گذشت تطبیق مورد روایت بر آیه سبب می‌شود که آیه بر روایت قرینیت پیدا کند؛ پس اگر آیه از جهتی ظاهر در تقیّد و محدودیتی بود از ابتدا مانع انعقاد اطلاق برای صدر (**من قال في مؤمن ما رأته عيناه، و سمعته أذناه**) خواهد شد و در ما نحن فیه به قرینه‌ی واژه اشاعه– که ظهور در بازگو کردن نزد عموم دارد– محدوده‌ی دلالت صدر نیز طبق همان خواهد بود؛ بنابراین برای مناقشه در این اطلاق حتی نوبت به کلام مرحوم امام – که در پاورقی ذکر شده – نیز نیست.

مواردی از اشاعه فحشا که نمی‌توان حرمتشان را توسط آیه اثبات کرد

نسبت به برخی از مواردی از اشاعه فحشا که غیبت یا تهمت نیستند باید کمی درنگ نمود که آیا مشمول آیه هستند یا خیر؟ ما در اینجا دو دسته را مورد بررسی

---

١. أن مقتضى ما ذكره المشهور من «أن الغيبة ذكرك أخاك بما يكرهه لو سمعه» عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب (بالفتح). (مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص ٣٢٩)

٢. و قولهم: هذا خبَر شائع و قد شاعَ في الناس، معناه قد اتَّصَلَ بكل أَحد فاستوى علم الناس به و لم يكن علمه عند بعضهم دون بعض. (لسان العرب، ج ٨، ص ١٩١)

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص ٤٤٦.

قرار داده‌ایم:

۱. مواردی که منتشر کننده‌ی فحشا و معصیت، خودش مرتکب آن شده باشد؛ به عنوان مثال، از فحشایی که مرتکب شده فیلم گرفته، آنرا در شبکه‌های اجتماعی به اشتراک می‌گذارد، که اینجا هیچ‌یک از عنوان‌های غیبت یا تهمت صادق نیست؛ اما آیا می‌توان به عنوان اشاعه فحشا آنرا حرام دانست؟

برخی از فقها در حرمت اقرار و اعتراف به گناه به عنوان اشاعه فحشا تمسک کرده‌اند.[۱]

لکن استفاده‌ی حرمت این فرض، از آیه شریفه مشکل است؛ زیرا فرضی که در آیه با توجه به شأن نزول و مانعیت «قدر متیقن در مقام تخاطب» از انعقاد اطلاق مدّ نظر است– و الله العالم– این است: معصیتی را که دیگری مرتکب شده است یا به او نسبت می‌دهند، اشاعه داده نشود.

روایات ذکر شده نیز اطلاقی از این جهت ندارند؛ زیرا موردشان خصوص بازگو کردن معصیتی است که دیگری مرتکب شده یا به او نسبت داده‌اند، مگر اینکه حرمت اشاعه فحشا و بازگو کردن معصیت با این سعه را از راه دیگری غیر از این آیه اثبات کنیم.

۲. در فروضی که فحشا و معصیت، انتشار یابد بدون اینکه به کسی منسوب شود؛ به عنوان مثال، فیلمی را اشاعه دهد و در معرض دید عموم قرار دهد که مضمون آن فحشایی است که دیگران مرتکب شده‌اند بدون اینکه چهره‌شان در فیلم منعکس شده باشد یا چهره‌شان به نحو مبهم و به اصطلاح، شطرنجی منعکس شده باشد و البته غرض خاص و مبرّر شرعی یا عقلایی نیز در نشر آن نباشد که اینجا هم هیچ‌یک از عنوان‌های غیبت یا تهمت صادق نیست؛ اما آیا می‌توان به عنوان اشاعه فحشا آنرا حرام دانست؟

به همان بیان که در فرض قبل گذشت، استفاده‌ی چنین معنای کلی از آیه مشکل است؛ به عبارت دیگر، اگر از آیه استفاده شود که اشاعه فحشا به این دلیل حرام است که موجب هتک آبروی مؤمن می‌شود، پس نمی‌توان حرمت این دو فرض را از آیه

---

۱. مانند آیةالله مکارم که فرموده‌اند: «الاقرار بالعصیان و لا سیما بمثل الزنا یکون سببا لإشاعة الفحشاء و هو محرم قطعا، ففیه التعزیر.» (أنوار الفقاهة، کتاب الحدود و التعزیرات، ص ۱۵۳) چنانچه بعضی از معاصران ذیل همین آیه فرموده‌اند: «و الإقرار یشیّع الفاحشة.» (البلاغ في تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۳۵۲) البته اقرار به معصیت در فرضی که شخص بخواهد خود را با حدّ تطهیر کند نزد فقهاحرام نیست هر چند همان را نیز برخی حرام دانسته‌اند.(ر.ک: أسس الحدود و التعزیرات[للتبریزی]؛ ص ٥٦؛ الدر المنضود في أحکام الحدود (مرحوم آیة الله گلپایگانی)، ج ۱، ص ١٣٦)

استفاده کرد؛ زیرا در این دو فرض هتک حرمت شخص دیگری اتفاق نمی‌افتد، لکن اگر از آیه این مسئله را استفاده کنیم که برای حفظ سلامت اخلاقی جامعه مؤمنان و از بین نرفتن عفت عمومی، نباید خبر فحشا را بین خود آنها نشر داد[1] یا برای حفظ عزت و سربلندی جامعه اسلامی و حفظ آبروی جامعه مؤمنان در چشم سایر ملل نباید خبر فحشایی را که آنان مرتکب می‌شوند اشاعه داد و به گوش سایر ملل و نحل رساند[2] یا نباید فحشایی که مرتکب نشده‌اند و به دروغ به آنان نسبت می‌دهند تا آنان را بین سایر امم مفتضح گردانند، اشاعه گردد،[3] پس می‌توان حرمت این دو فرض را نیز از آیه استفاده کرد.

لکن شأن نزول آیه- که می‌تواند قدر متیقن در مقام تخاطب محسوب گردد- همان جهت اول است[4] و استظهار جهت دوم از آیه مشکل است و اما روایات نیز اطلاقی از این جهت ندارند هر چند مورد آیه را منحصر به مورد روایات (مواردی که هتک آبروی مؤمنی پیش آید) نمی‌دانیم بلکه بر عکس؛ از «**مِن**» تبعیضیّه در عبارت «**فهو من الذين...**» استفاده می‌شود که مورد آیه اعمّ از مورد روایات است؛ اما اینکه این عموم و سعه تا چه حدّ است و شامل این دو فرض – که در آنها هتک مؤمن مشخصی صورت نمی‌گیرد – نیز می‌شود یا خیر، به تأمل نیاز دارد؛ چرا که ممکن است اعمّ بودن آیه از

---

۱. آية الله يزدی: «ثم انک بالتأمّل في لسان الآيات و تشديد الحكم ترى اهتمام الشرع المقدّس بحيثية المجتمع الاسلامي و عنايته بعلو مقامه و كرامة شرفه، و ان الذنب الصادر عن البعض أحيانا لا بدّ و أن يكون مستورا منكرا لا يعرفه غيره... و لو اطّلع على فاحشة من الغير اتفاقا ليس له أن يتفوّه بها عند الآخرين، و عليه التستّر مع منعه و نهيه عنها على خفاء، كما ليس للمذنب نفسه ذلک حتى لا تشيع الفاحشة، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ**﴾ (النور [٢٤] الآية ١٩)

و من المعلوم أن الاطّلاع على الفحشاء و ترديد ذكرها يستصغر الأمر و يستدرج الى ارتكابها، فتشيع، و يتوسّع نطاق الانحراف...» (فقه القرآن (لليزدي)، ج ٢، ص ٣١٢)

٢. كل ذلک للتستر على المجتمع المسلم و أفراده و من هنا يأتي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ...**﴾ (ما وراء الفقه، ج ٦، ص ٣٨٧)

۳. چه بسا از اطلاق کلام مرحوم محقّق اردبیلی ذیل آیه کریمه بتوان این معنی را استفاده کرد، ایشان فرموده: «يعني الذين يريدون شيوع الفاحشة و ظهورها و يقصدون إشاعتها و نسبتها إلى المؤمنين تفضيحاً لهم.» (زبدة البيان، ص ٣٨٧)

٤. لذا برخی در آیه شریفه وجه حرمت اشاعه را همین حفاظ بر اعراض دانسته‌اند: «... أنّ القاذف قد يكون صادقا فيما قاله، و إنّما عوقب صيانةً للأعراض، و قد حافظ الشارع على صيانتها بقوله... ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ.**﴾» (كنز العرفان في فقه القرآن، ج ٢، ص ٣٤٧) البته از این کلام حصر وجه حرمت اشاعه در حفاظ بر اعراض استفاده نمی‌شود؛ لکن احتمال خصوصیت این وجه که در مورد آیه نیز ملحوظ است چنانچه صاحب کنز العرفان فرموده‌اند، می‌رود.

این لحاظ باشد که هم موارد اشاعه خود فاحشه را شامل باشد و هم موارد اشاعه خبر آن، که در این‌صورت مورد روایات اخص از مورد آیه خواهد بود؛ زیرا فقط ناظر به فرض اشاعه خبر فحشا هستند. بنابراین حرمت اشاعه خبر فحشا در مواردی که فاعل فحشا مبهم و ناشناخته باشد از آیه استفاده نمی‌شود؛ هر چند جواز آنرا نیز با ثبوت جواز «غیبت شخص مبهم» نمی‌توان اثبات کرد؛ زیرا این عنوان با عنوان مورد بحث ما- که عبارت است از «اشاعه خبر فحشا به نحوی که فاعلش مبهم باشد»- متفاوت است و در بحث ما خود جهت «اشاعه بودن» نقل خبر و «فحشا بودن» آن گناه مدخلیت دارد.

حاصل کلام: اخص بودن دلالت آیه از مدعا

خلاصه کلام این شد که با توجه به سایر قرائن- علی‌الخصوص قرینه دوم- اینگونه نیست که مراد از آیه حرمت خصوص اشاعه خود فحشا باشد؛ بلکه حرمت اشاعه خبر فحشا نیز از آیه استفاده می‌شود؛ لکن در عین حال با این آیه فقط بخشی از مدعا ثابت می‌گردد؛ یعنی صرفاً حرمت مواردی از اشاعه و بازگو کردن خبر فحشا ثابت می‌شود که پای آبروی مؤمنی در بین باشد و نقل خبر فحشا موجب ریخته شدن آبروی او شود؛ اما مواردی که این‌گونه نباشد لکن اشاعه خبر فحشا موجب کم رنگ شدن عفت عمومی و حیا در جامعه شود و زمینه فساد مسلمین یا موجب ننگ و لکه دار شدن حیثیت جامعه‌ی مسلمین شود و...، استفاده حرمت این موارد اشاعه‌ی فحشا از آیه مشکل است؛ لذا این دلیل اخص از مدعا است. والله العالم.

آیه دوم: آیه ۱۴۸ سوره‌ی نساء

﴿لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَ كانَ اللهُ سَمِيعاً عَلِيماً.﴾[۱]

تقریب استدلال به آیه

مراد از جهر، آشکار کردن است[۲] و ﴿**مِن**﴾ در ﴿**من القول**﴾ تبعضیّه است و جار و مجرور ﴿**من القول**﴾ متعلق به ﴿**لا یحبّ**﴾ است[۳] و مراد از سوء هر گونه بدی و زشتی

---

۱. خداوند از میان گفتارها آن گفتاری را که موجب آشکار کردن بدی می‌شود دوست نمی‌دارد مگر از کسی که ستمدیده است.(نساء: ۱۴۸)

۲. جهر: الجيم و الهاء و الراء أصلٌ واحد، و هو إعلان الشَّئ و كَشْفُه و عُلُوّه. يقال جَهَرتُ بالكلام أعلنتُ به. (معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۴۸۷)

۳. سید محمد کلانتر، کتاب المکاسب المحشی، ج ۳، ص ۳۰۹.

است و مستفاد از تعبیر ﴿**لا یحبّ**﴾ مبغوضیت و حرمت است؛ لذا بسیاری از فقها به همین آیه برای حرمت غیبت تمسک جسته‌اند؛[1] بنابراین معنای آیه – و الله العالم – این است: خداوند از میان گفتارها آن گفتاری را که آشکار کننده و کاشف از بدی‌ها و زشتی‌ها باشد مبغوض می‌دارد، مگر از کسی که ستمدیده است.

و بر کسی مخفی نیست که این مبغوضیت و حرمت اختصاصی به قول و گفتار ندارد و به طور کلی هر چیزی که سبب آشکار شدن سوء شود (مثل کتابت یا اشاره یا به معرض دید گذاشتن فیلم و عکس با محتوای زشت و...) همین حرمت را دارد.

لذا نه تنها با این آیه حرمت عنوان «اشاعه فحشا» بلکه حرمت عنوانی وسیع‌تر از آن ثابت می‌شود که عبارت است از: «آشکار کردن مطلق اعمال قبیح و ناپسند»؛ چه فحشا معصیتی که قبحش شدید و یا برای همه بیّن است باشد یا نباشد و اصلاً چه قبح آن شرعی باشد و چه عرفی باشد[2] و چه اشاعه (اظهار نزد عموم) صادق باشد و چه نباشد و صرفاً نزد عده‌ی معدودی آشکار شود و از همه مهم‌تر، چه این جهر بالسوء سبب هتک آبروی مؤمنی بشود و چه نشود و اطلاق از جهت اخیر همان چیزی بود که با آیه‌ی سابق اثبات نشد.

مؤید این برداشت عام از ﴿**الجهر بالسوء من القول**﴾، تفسیر برخی از مفسران معروف است؛ مانند مجاهد که ذیل آیه این‌گونه گفته: «خداوند دوست نمی‌دارد کسی دیگری را مذمت کند یا از دست او شکایت کند یا او را به زشتی یاد کند، مگر اینکه مظلوم شده باشد؛ بنابراین جایز است که از دست ظالم شکایت کند و کار او را ظاهر سازد و به زشتی رفتار او را یاد کند تا مردم از او بپرهیزند.»[3]

---

۱. کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط – الحدیثة)، ج ۱، ص ۳۱۵.
محمدبن طاهر بن عاشور: «و صيغة لا يُحِبُّ، بحسب قواعد الأصول، صيغة نفي الإذن. و الأصل فيه التحريم. و هذا المراد هنا لأنّ لا يُحِبُّ يفيد معنى يكره، و هو يرجع إلى معنى النهي.(التحرير و التنوير، ج ٤، ص ٢٩٤)

۲. آیة‌الله مکارم: «و تجدر الإشارة إلى أنّ كلمة «سوء» تشمل كل أنواع القبح و الفضيحة، و المقصود من عبارة ﴿**الجهر... من القول**﴾ هو كل حالة من الكشف و الفضح اللفظي، سواء كان بصورة شكوى، أو على شكل حكاية أو لعن أو ذم أو غيبة. و قد استدل بهذه الآية– أيضا على تحريم الغيبة، إلّا أن مفهومها لا ينحصر بهذه الصفة الأخيرة، بل يشمل كل أنواع الكلام البذيء و المذموم.
إلّا أنّ الآية الكريمة لم تحرم القول بالسوء تحريما مطلقا، فقد استثنت حالة يمكن فيها أن يصار إلى الكشف و الفضح، و هذه الحالة هي إذا وقع الإنسان مظلوما حين قالت الآية: ﴿**إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾.» (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ۳، ص ۵۰۹)

۳. به نقل از: مرحوم طبرسی: «إن المراد لا يحب أن يذم أحدا أحد أو يشكوه أو يذكره بالسوء إلا أن يظلم فيجوز له أن يشكو من ظلمه و يُظهر أمره و يذكره بسوء ما قد صنعه ليحذره الناس. عن مجاهد.» (مجمع البيان في تفسير

مرحوم علامه طباطبائی می‌فرماید: «مفسرین هر چند در تفسیر کلمه «سوء» اختلاف کرده‌اند که به چه معنا است، بعضی گفته‌اند: نفرین است، بعضی دیگر گفته‌اند: بیان نمودن خصوص ظلم او است و از این قبیل معانی دیگر، لکن همه این معانی مشمول اطلاق آیه شریفه می‌باشد.»[1]

البته ادعای ما این است که این اطلاق حتی شامل فرضی که آن سوء و عمل قبیح به کسی منتسب نشود هم هست، به شرط اینکه زشتی آن عمل به حدی باشد که حتی نقل و حکایت آن هم زشت و قبیح باشد.

مناقشه در استدلال به آیه

می‌توان در این آیه به چند وجه مناقشه کرد:

مناقشه اول

مفسران - تا آنجا که بنده بررسی کردم- «من القول» را متعلق به فعل مقدر و حال برای «السوء» می‌دانند؛[2] بنابراین مراد از ﴿**السوء من القول**﴾ قول زشت و قبیح است[3] مانند شتم[4] و لعن و...، و مؤید این مدعا[5] یا لا اقل احتمال، روایت مرسله‌ای است که آیه را به شتم تطبیق نموده است: «**لا یحبّ الله الشتم فی الانتصار**»؛ خداوند دشنام دادن در مقام انتقام جویی را دوست نمی‌دارد.[6]

و مؤید دیگر، برداشت مفسران معروفی مثل ابن‌عباس و قتاده است که استثناء ﴿**إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾ را اینگونه معنی کرده‌اند: «مگر مظلوم که او حقّ دارد کسی را که به او ظلم

القرآن، ج ۳، ص ۲۰۲)

۱. و المفسرون و إن اختلفوا في تفسير السوء من القول فمن قائل إنه الدعاء عليه، و من قائل إنه ذكر ظلمه و ما تعدى به عليه و غير ذلك إلا أن الجميع مشمول لإطلاق الآية. (الميزان في تفسير القرآن، ج ۵، ص ۱۲٤)

۲. مانند: عکبری (التبيان في إعراب القرآن، ص ۱۱۷) و دعاس- حمیدان- قاسم (إعراب القرآن الكريم، ج ۱، ص ۲۳۱) و محیی الدين درويش (إعراب القرآن و بيانه، ج ۲، ص ۳۶۵) و بسیاری از مفسران.

۳. ﴿**لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾ أي لا يُحِبُّ أَنْ يَجْهَرَ أَحَدٌ بالقَبيح من القَوْل إِلَّا جَهْرَ مَنْ ظُلِمَ بِأَن يَدْعُوَ على ظالمِهِ أَو يَتَظَلَّمَ منهُ و يَذْكُرَهُ بِمَا فيهِ من السُّوءِ، أَو أَن يُبْدَأَ بالشَّتيمَةِ فَيَرُدّ على الشَّاتِم. (الطراز الأول و الكناز لما عليه من لغة العرب المعول، ج ۷، ص۲۳٤)

٤. الشَّتْمُ : السب (مجمع البحرين، ج ٦،ص ۹۸) و (لسان العرب، ج ،۱۲ص ۳۱۸)

٥. لا يبعد دعوى انصراف قول السوء إلى الشّتم أعني القول المنشأ به السوء دون القول الحاكي عن السّوء و سيأتي تفسيره عن الباقر عليه السلام المحكي عن مجمع البيان أنه لا يحبّ الشتم في الانتصار إلّا من ظلم.(حاشية المكاسب (للإيرواني)، ج ۱، ص ۳۲)

٦. ﴿**لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ**﴾ قيل في معناه أقوال (أحدها) لا يحب الله الشتم في الانتصار (انتقام جویی) ﴿**إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾ فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين عن الحسن و السدي و هو المروي عن أبي جعفر عليه السلام. (مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۲۰۱)

کرده نفرین کند.»[1]

پس طبق این احتمال آیه اجنبی از مدعا خواهد بود و ارتباطی به نقل و ذکر مساوی و قبائح نخواهد داشت.

البته استدلال فقها به این آیه برای اثبات حرمت غیبت نیز شاهد برای مدعا نیست؛ زیرا برای تطبیق آیه بر غیبت دو راه موجود است؛ یکی اینکه ﴿**الجهر بالسوء من القول**﴾ را به معنی حکایت و اظهار کارها و صفات زشت و قبیح بدانیم نه آشکارا انجام دادن قول زشت و قبیح که در این صورت غیبت را نیز شامل است، چرا که غیبت، اظهار و کشف ما ستره الله است و دیگر اینکه ﴿**الجهر بالسوء من القول**﴾ را به معنی آشکارا انجام دادن قول زشت و قبیح بدانیم نه حکایت و اظهار کارها و صفات زشت و قبیح که باز هم شامل غیبت خواهد شد؛ زیرا غیبت هم مانند فحش و ناسزا و لعن از گفتارهای زشت و قبیح محسوب می‌گردد، هم از نظر شرع و هم از نظر عرف؛ لذا کسی که در جمعی غیبت می‌کند، آشکارا مرتکب گفتار قبیح و سوء شده است.

اگرچه این آیه دلیل بر حرمت غیبت هم بشود، لکن نمی‌تواند دلیل بر مدعای ما باشد و حرمت مطلق حکایت از مساوی قبائح را اثبات کند؛ زیرا ممکن است آیه در صدد بیان حکم اقوالی باشد که خودشان سوء و قبیح‌اند.

پاسخ از مناقشه‌ی اول

اینکه ﴿**السوء من القول**﴾ در کلمات مفسران به معنی کلام زشت دانسته شده مانع از استدلال به آیه نمی‌شود؛ زیرا قضیه از دو حال خارج نیست: یا اینکه از ابتدا استظهار از آیه همان است که در تقریب استدلال گذشت یا استظهار مفسران را می‌پذیریم که باز هم می‌توان مدعا را طبق همین استظهار اثبات کرد؛ زیرا قول سوء به قولی که خودش فی‌نفسه سوء و زشت باشد اختصاص ندارد و شامل قولی که ثانیاً و بالعرض یک زشتی پیدا کرده باشد نیز می‌شود و نزد عرف، قول حاکی از قبائح و زشتی‌ها نیز قبیح و زشت است، چه موجب ریختن آبرو یا ایذای مؤمنی بشود- که در این‌صورت زشتی آن خیلی روشن است و معمولاً عنوان غیبت یا بهتان و... بر آن صادق خواهد شد- و چه اینگونه نباشد و آن حکایت از عمل قبیح و زشت و فاحشه، بدون انتساب به انسان مشخصی صورت گیرد؛ لذا به حکم آیه خداوند آنرا دوست نمی‌دارد.

---

۱. قوله عز و جل: «﴿**لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ**﴾: إلا أن يدعو على ظالمه.» (مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۲۰۲؛ أحكام القرآن (الجصاص)، ج ۳، ص ۲۸۱).

بنابراین هرکدام از این دو استظهار (قول سوء و قول حاکی از سوء) را قبول کنیم یا اگر مردد بین این دو معنی شویم، مطلوب ثابت می‌گردد.

مناقشه در این پاسخ

اینگونه نیست که نزد عرف، هر قول حاکی از قبائح و زشتی‌ها نیز قبیح و زشت باشد؛ بلکه بسیاری از آنها از منظر عرف قبیح محسوب نمی‌شوند.

تقویت استظهاری که در تقریب استدلال ذکر شد از طریق پاره‌ای از روایات

ممکن است تعدادی روایت که ذیل آیه نقل شده در تأیید استظهار مذکور در تقریب استدلال مطرح گردد که عبارت‌اند از:

۱.مرحوم عیاشی در تفسیرش از أبوالجارود و او از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

الجهر بالسوء من القول أن یذکر الرجل بما فیه.[۱]

واضح است که در این روایت، جهر به سوء بر ذکر و حکایت شخص از مساوی و قبائح تطبیق شده، نه بر کلام قبیح و زشتی که فی‌نفسه زشت باشد؛ حال در روایت دو احتمال هست؛ اول اینکه: کلمه «**الرجل**» در روایت نائب فاعل باشد (یا مفعول باشد و فاعل یذکر ضمیر مستتر باشد) و مراد از روایت این است که خداوند دوست نمی‌دارد عیب‌هایی را که حتی در دشمنت هست بر ملا کنی [چه رسد به عیب‌هایی که در او نیست] و احتمال دوم اینکه «**الرجل**» فاعل باشد و ضمیر در «**فیه**» به خودش برگردد؛ یعنی خداوند دوست نمی‌دارد انسان مساوی و عیوب خودش را برای دیگران حکایت کند؛ ولی به هر حال معنی روایت مطابق با مطلوب ما است.

بررسی دلالت روایت اول

روایت عیاشی دلالتی بر مطلوب ندارد؛ زیرا ذکر عیوب شخص (غیبت) خودش یک نوع قول سوء و زشت است که آیه بر آن تطبیق شده.

۲.مرحوم طبرسی در مجمع البیان فرموده:

روي عن أبي عبد الله علیه السلام: «**أنه الضیف ینزل بالرجل فلا یحسن ضیافته، فلا جناح علیه أن یذکره بسوء ما فعله.**»[۲]

۱. تفسیر العیاشي، ج ۱، ص۲۸۳؛ البرهان، ج ۲، ص ۱۹٤؛ بحار الأنوار (ط – بیروت)، ج ۷۲؛ ص۲۵۸؛ تفسیر الصافي، ج ۱، ص۵۱۵.

۲. مجمع البیان،ج۳، ص۲۰۲.

در این روایت نیز آیه بر ذکر و حکایت یک عمل ناپسند تطبیق شده که عبارت باشد از کم کاری در مهمان‌نوازی.

بررسی سند روایات مرتبط به آیه

البته همه این روایات ذکر شده (چه این دو روایت و چه آن روایتی که مجمع البیان از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل کرده بود و آیه را بر شتم تطبیق نموده بود) به دلیل مرسله بودن ضعیف‌السند هستند؛ لذا در حد مؤیّد قابل استفاده‌اند.

مناقشه دوم

آنچه مستفاد از تعبیر ﴿**لا یحبّ**﴾ است، مطلق کراهت است که هم با کراهت مصطلح سازگار است و هم با حرمت و این اشکال به کسانی که به آیه برای اثبات حرمت غیبت تمسک نموده‌اند نیز وارد است.[1]

بنابراین قدر متیقن از این تعبیر، کراهت جهر به سوء خواهد بود؛ هر چند برخی از بزرگان از این آیه استظهار حرمت نموده و همچنان که گذشت به این آیه برای حرمت غیبت تمسک جسته‌اند و برخی به قرینه تناسب حکم و موضوع حرمت را استظهار نموده‌اند.[2]

لکن با توجه به مناقشه‌ای که بیان شد این استظهار مشکل است.

دلیل دوم: روایات

بسیاری از روایات مربوط به مسئله، ذیل آیات مطرح گردید و معلوم شد که قدر متیقن از موارد اشاعه فحشایی که به قرینه این روایات، تحت آیه ۱۹ سوره نور قرار گرفته و محکوم به حرمت می‌شوند، جایی است که آبروی مؤمنی از بین رود؛ اما سایر موارد اشاعه را نمی‌توان با تمسک به آیه حرام دانست و اما دلالت آیه ﴿**لایحب الله الجهر بالسوء**﴾ بر حرمت اساساً محل تردید است و روایات مذکور ذیل آن نیز کمکی به اثبات حرمت نمی‌کردند. حال در این مقام به پاره‌ای از روایات دیگر اشاره می‌کنیم:

۱. روایت اسحاق بن عمار

عنهُ (علی بن ابراهیم) عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَیْرٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ

---

۱. مرحوم ایروانی:«... أن عدم الحبّ أعمّ من التّحریم» (حاشیة المکاسب (للإیرواني)، ج ۱، ص ۳۲)، مرحوم آیة الله خویی: «لا یستفاد منها التحریم، فان عدم المحبوبیة أعم منه و من الکراهة المصطلحة.» (مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص ۳۱۹).

۲. مثل مرحوم کلانتر (کتاب المکاسب (المحشی)، ج ۳، ص ۳۰۹).

إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه و آله مَنْ أَذَاعَ فَاحِشَةً كَانَ كَمُبْتَدِئِهَا وَ مَنْ عَيَّرَ مُؤْمِناً بِشَيْءٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَرْكَبَهُ.[1]

روایت از حیث سند، صحیحه است و مشکلی ندارد و از نظر دلالت باید این‌گونه تقریب شود که اگرچه معنی اذاعه نیز مانند اشاعه، نشر دادن و افشا است[2] و بالطبع ظاهر از «اذاعه‌ی فاحشه» فی‌نفسه و با غض نظر از قرائن، نشر دادن و افشای خود فاحشه است به اینکه مثلاً مرتکب فاحشه، آنرا در ملأ عام و در منظر عموم انجام دهد و با این کار خود فاحشه را افشا کند یا مکرراً فاحشه‌ای را مرتکب شده و موجب اشاعه‌ی آن گردد، اما با توجه به اینکه در روایت، «مذیع فاحشه» تشبیه به «مبتدی فاحشه» شده، پس «مذیع فاحشه» باید به گونه‌ای معنی شود که غیر از «مبتدی فاحشه» باشد و حال آنکه کسی که فاحشه را در ملأ عام انجام می‌دهد خود مبتدی فاحشه است؛ چرا که مبتدی الفاحشه به معنی فاعل الفاحشة است، یعنی کسی که آن فاحشه را مرتکب می‌شود و وجه اطلاق کلمه‌ی مبتدئ بر فاعل این است که چون مذیع و بازگو کننده فاحشه نیز به منزله خود فاعل فاحشه است، پس ادّعاءً او نیز فاعل فاحشه است؛ ولی او فاعل دوم محسوب می‌گردد و فاعل اول فاحشه (مبتدی الفاحشة) همان فاعل حقیقی فاحشه خواهد بود؛[3] پس معنی روایت این است که وقتی شخصی ابتدا فاحشه‌ای را مرتکب شده، سپس دیگری آنرا اذاعه می‌کند یعنی خبر آنرا آشکار می‌کند، آن شخص مذیع مانند همان کسی است ابتداءً مرتکب آن فاحشه شده بوده است.

و مؤید این استظهار- که اذاعه را به معنی نشر و افشای خبر فحشا بگیریم نه نشر خودش- وحدت سیاق در روایت است؛ چرا که در فقره دیگر از روایت، بحث تعییر مطرح شده که آن هم از مقوله بازگو کردن گناهان و عیوب است؛ البته به شکل توبیخ و سرزنش.

مناقشه در دلالت روایت

این روایت از حیث دلالت ممکن است مورد مناقشه واقع شود؛ زیرا ممکن است

---

۱. الکافی (ط – دار الحدیث)، ج ٤، ص ۸۰.

۲. ذاعَ الشيءُ و الخبر يَذِيع ذَيْعاً و ذيَعاناً و ذُيوعاً و ذَيْعوعةً: فَشا و انتشَر. و أَذاعه و أَذاع به أَي أَفشاه. (لسان العرب، ج ۸، ص۹۹).

۳. كان كمبتدئها أي فاعلها و إنما عبر عنه بالمبتدء لأن المذيع كالفاعل فهو بالنسبة إليه مبتدأ. (مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۰، ص٤٠٤)

مراد از «مبتدئ الفاحشة» مطلق فاعل و مرتکب فاحشه نباشد والا طبیعی این بود که به جای تعبیر به «کان کمبتدیها»، بفرماید: «کان کفاعلها»؛ لذا مبتدی فاحشه ظاهراً به معنی یک نوع مرتکب خاص است و آن عبارت است از مرتکبی که برای اولین بار یک نوع فحشا را انجام داده و سبب یک نحو بدعت و سنت سیّئه می‌شود که طبیعتاً به حکم «**من سنّ سنّةً سیّئةً فله وِزرُ مَن عَمِلَ بها**» با بنا نهادن این بدعت و سنت سیّئة، در وزر و گناه مرتکبین بعدی این فحشا شریک است؛ حال این روایت در صدد تشبیه مذیع نفس فاحشه (نه مذیع خبر آن) به مبتدع و سنت‌گذار است و می‌خواهد بفرماید: کسی که فاحشه‌ای را افشا و آن را منتشر می‌کند، او نیز مانند مبتدع آن فاحشه در وزر و گناه مرتکبین آن فاحشه شریک است؛ بنابراین روایت ارتباطی به محل بحث (یعنی منتشر کردن خبر فاحشه) نخواهد داشت و البته اگر این معنی را از روایت استظهار هم ننماییم لا اقل احتمال آن می‌رود[1] و «إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال».

جهات اطلاق و شمول روایت بر فرض تمامیت دلالت آن

اگرچه در دلالت روایت مناقشه نموده، استدلال به آن را برای اثبات مدعا تمام ندانستیم لکن بر فرض تمامیت استدلال، از جهاتی اطلاق دارد که آیات– و الله العالم – بر این جهات از اطلاق دلالت نداشتند؛ چرا که:

اولاً: این روایت از این نظر اطلاق دارد که این اذاعه فاحشه موجب هتک آبروی مؤمنی مشخص بشود و تحت حرمت غیبت یا بهتان و امثال این دو قرار بگیرد یا خیر؛ تحت ادله حرمت غیبت یا بهتان و امثال آنها قرار نگیرد و اینکه ذیل، مربوط به تعییر و هتک آبروی مؤمن است مانع اطلاق صدر از این جهت نمی‌گردد.

ثانیاً: ظاهراً در مفهوم إذاعه بر خلاف اشاعه، ظهور خبر نزد عموم أخذ نشده؛ چرا که در تفسیر آن – برخلاف تفسیر اشاعه – این قید ذکر نشده؛[2] البته در کتاب «العین» اذاعه به همان اشاعه تفسیر شده؛ [3] لکن محتمل است که این تفسیر از جهت اصل معنی باشد نه خصوصیات و جزئیات آن؛ به هر حال احراز نمی‌شود که در اذاعه نیز انتشار

---

۱. همچنانکه مرحوم مجلسی در مرآة العقول این احتمال را مطرح نموده‌اند: «کان کمبتدئها» أي فاعلها و إنما عبر عنه بالمبتدء لأن المذيع كالفاعل فهو بالنسبة إليه مبتدأ و يحتمل أن يكون المراد بالفاحشة البدعة القبيحة و المعنى من عمل بها و أفشاها بين الناس كان عليه كوزر من ابتدعها أولا، و هذا بالنظر إلى الابتداء أظهر كالأول بالنسبة إلى الإذاعة.» (مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۰، ص٤۰٤)

۲. ذَاعَ : الْحَدِيث (ذَيْعاً) و (ذُيُوعاً) انْتَشَرَ و ظَهر و (أَذَعْتُهُ) أَظْهَرْتُهُ. (المصباح المنير، ج ۲، ص۲۱۳)

۳. الذَّيْع : إشاعة الأمر. أَذَعْتُه فَذَاع. (كتاب العين، ج ۲، ص۲۳۰)

نزد عموم اخذ شده باشد.

بنابراین اگر اذاعه مقید به انتشار و آشکار شدن نزد عموم نباشد، روایت شامل نقل و بازگو کردن فاحشه حتی نزد عده کم و معدود نیز خواهد بود.

۲. روایت تفسیر «نفحات الرحمن»

در تفسیر «نفحات الرحمن»[۱] تألیف مرحوم آقا شیخ محمد نهاوندی رحمة الله علیه این روایت ذیل آیه ۱۹ سوره نور نقل شده است:

قال النبیّ صلی الله علیه و آله **انی لأعرف قوما یضربون صدورهم ضربا یسمعه اهل النار و هم الهمّازون اللمّازون الذین یلتمسون عورات المسلمین و یهتکون ستورهم و یشیعون فیهم من الفواحش ما لیس فیهم.**[۲]

با توجه به سیاق روایت که در آن فقراتی (**همّازون، لمّازون، یهتکون ستورهم**) ذکر شده که درباره‌ی نقل و بازگو نمودن اشاعه است نه انتشار خود اشاعه، می‌توان از ذیل روایت (**یشیعون فیهم من الفواحش ما لیس فیهم**) حرمت اشاعه خبر فحشا را استفاده کرد.

نکته‌ی ویژه‌ای که از این روایت می‌توان استفاده کرد، حرمت بازگو کردن فواحشی است که خارجاً اتفاق نیفتاده‌اند؛ یعنی اگر فواحشی را که مؤمنان مرتکب نشده‌اند به آنان نسبت دهند تا وجهه شخص آنان یا جامعه‌ی آنان را مشوّه کنند، مرتکب حرام شده‌اند و مستحق عقاب الهی خواهند شد.

چه بسا روایت اطلاق داشته باشد و دلالت آن بر حرمت اشاعه فحشا بین مؤمنان مخصوص فرض نسبت دادن به آنها نباشد بلکه شامل فرضی که فواحش را بین آنها اشاعه دهند بدون اینکه به آنان نسبت دهند - به اینکه با داستان، فیلم یا نقاشی و... آن فواحش را برای مؤمنان تداعی کنند تا قبح این کار بینشان ذره‌ذره ریخته شود و آنان نیز به تدریج مرتکب آن فواحش بشوند - نیز هست؛ زیرا عبارت «**فیهم**» در روایت لزوماً به همراه نسبت دادن نیست؛ هرچند قدر متیقن از روایت با توجه به سیاق آن- که در سایر فقرات موجود در سیاق روایت، نسبت دادن مفروض است- همان فرض نسبت دادن

---

۱. به نقل از: کتاب سه رساله، ص ۱۰۸.

۲. مفاتیح الغیب (فخر رازی)، ج ۲۳، ص ۳٤٦. ترجمه: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: مردمی را می‌شناسم که چنان به سینه‌های آن‌ها می‌زنند که اهل جهنم صدای آن را می‌شنوند و آنان عیب‌جویان و مسخره‌کنندگانند؛ همان‌هایی که به دنبال اسرار مسلمانان و امور مخفی آنان هستند و از مسلمانان پرده‌دری می‌کنند و آنان کسانی‌اند که قبایح و منکراتی را که مردم مرتکب نشده‌اند درباره آنها منتشر می‌کنند.

فواحش به مؤمنین است، لذا استفاده‌ی اطلاق روایت نسبت به این جهت مشکل است.

و علی أی حال در سند این روایت مشکل هست چرا که در منابع شیعی وارد نشده مگر در برخی از کتب متأخر.[1]

دلیل سوم: مشمول بودن اشاعه فحشا تحت عناوین محرمه‌ی دیگر

دلیل دیگری که مستند حرمت اشاعه فحشا است، شمول برخی از عناوین محرمه نسبت به آن است، عناوینی مانند؛ «اعانه بر أثم»، «ترویج فساد و فتنه»، «ذلیل و بی‌آبرو کردن جامعه‌ی اسلامی» و...

اعانه بر اثم

یکی از عناوین محرمه در شریعت اسلام عنوان اعانه بر اثم و گناه است و حرمت آن در نزد فقها امر مشهوری است، و به ادعای برخی از فقها شبهه‌ای در آن نیست.[2] چنانچه بر متتبع در کلمات آنها این مطلب مخفی نمی‌باشد. و این عنوان، مستقل از عنوان اعانه‌ی ظالم بر ظلم و عدوان است.[3] و واضح است که اشاعه دهنده‌ی فحشا راه را برای پیروان هوای نفس هموار می‌کند، و بستر شهوت‌رانی و ابزار آن را با ارائه و نشر فیلم‌ها، تصاویر و داستان‌های مستهجن و قبیح و مشتمل بر مضامین غیر اخلاقی، فراهم می‌سازد، و در عین حال با آلوده ساختن جوّ عمومی جامعه قبح فواحش را در دید مردم کم‌رنگ کرده و همزمان سبب وسوسه افراد سالم و پاک نیز خواهد شد و به مرور زمان افراد جامعه را قدم به قدم به ارتکاب معاصی نزدیک‌تر می‌کند.

ترویج فساد و فتنه

یکی دیگر از محرمات الهی ترویج فساد و بی‌بندوباری است[4] و خداوند متعال

---

۱. مانند نفحات الرحمن و مانند مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر (ج ۷، ص ۳۲۷) تألیف میر سید علی حائری تهرانی.

۲. مرحوم محمد باقر بهبهانی: «و بالجملة، الإعانة على الإثم حرام بلا شبهة» (حاشية مجمع الفائدة و البرهان، ص ۷۳٦)، و مرحوم میر عبدالفتاح مراغی: «و الإعانة على الإثم و الظلم حرام، لقوله تعالى ﴿**وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ**﴾ و دل عليه الإجماع، مضافا إلى العقل المستقل، فإن مبغوضية ذلک مما يدركها العقل ابتداء. (العناوين الفقهية، ج ۱، ص ٥٦٥).

۳. مرحوم بهبهانی: «... بل إعطاء العوض يوجب إعانة الظالم و الإعانة على الإثم» (حاشية مجمع الفائدة و البرهان، ص ٤٠)، و مرحوم مولی احمد نراقی: «... لاستلزامه معونة الظالم و الإعانة على الإثم المحرّمين.» (مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ١٤، ص ٩٤).

٤. مرحوم تبریزی: «الشارع المقدس لا يجيز ترويج الفساد في المجتمع الإسلامي». (صراط النجاة (للتبريزي)؛ ج

کاری که موجب تکثیر و ترویج معاصی و فساد در جامعه می‌شود را حرام کرده است همچنان‌که فقها نیز این مطلب را مسلم می‌دانند و بر تحریم بسیاری از امور به همین عنوان تمسک می‌کنند و می‌گویند فلان چیز به خاطر اینکه سبب ترویج فساد و معصیت می‌شود حرام است.

بنابراین کسی که خبر فحشا را از طریق داستان یا فیلم یا تصویر[1] و یا غیر این موارد نشر می‌دهد آلت و ابزار را برای ملاذّ شَهَویّه‌ی حرام مهیا می‌کند، و اگر فقها دفع و حسم ماده‌ی فساد[2] و حتی تقلیل آن[3] را واجب می‌دانند، پس حتماً ایجاد ماده‌ی فساد و هموار کردن زمینه‌ی آنرا حرام می‌دانند. علاوه بر مفاسد دیگری که ننشر اخبار معاصی و قبائح برای جامعه دارد مانند ایجاد بدبینی و سوء ظن آحاد جامعه به یکدیگر و از بین بردن حس اعتماد به یکدیگر، و یا تضعیف اعتقاد مسلمین به دین خودشان و آسیب پذیر کردن اعتقادشان در برابر القائات دشمنان دین و مفاسد دیگری که می‌توان تصور کرد.

هتک حرمت و ذلیل و بی‌آبرو کردن جامعه‌ی اسلامی

بسیار واضح است وقتی شارع حفظ آبروی جامعه‌ی مسلمین را مقدم بر آبروی آحاد مسلمین می‌داند،[4] قطعاً هر کاری که به آبرو و سمعه‌ی جامعه‌ی آنان لطمه زده و سبب تعییر و خورده گرفتن دیگران به آنان شود و مایه‌ی ننگ و سرافکندگی و خواری آنان نزد سایر ملل گردد، در نزد خداوند متعال مبغوض و حرام خواهد بود،

و قاعده‌ی مسلم و فراگیر «**الاسلام یعلو و لا یُعلی علیه**» نیز مؤید همین مطلب بوده و حکم می‌کند که اسلام در همه‌ی ابعاد فائق باشد مخصوصاً در بُعد فرهنگی که چه بسا

۵، ص ۳۸٤)

۱. یحرم تصویر الصور الخلاعیة التي تعتبر وسیلة لترویج الفساد و إشاعة الفاحشة بین المسلمین (منهاج الصالحین (للسیستاني)؛ ج ۲، ص ۱۲)

۲. به عنوان یک مثال از صدها مورد: مراجعه شود به کلام مرحوم سید ابن زهره در غنیة النزوع (به نقل از مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة (ط - القدیمة)؛ ج ۱۱، ص ۸)

۳. «.. فأراد الشارع قلع الفساد، أو تقلیله..» (المکاسب المحرمة (للإمام الخمیني)؛ ج ۱، ص ۱۸۹)

٤. لذا بسیاری از فقها در لابه لای کتب خود در موارد مختلف همین عنوان (اذلال و خوار نمودن مسلمانان) را مستند حکم به حرمت برخی از کارها دانسته و یا برای جلوگیری از تحقق آن، حکم به لزوم برخی از افعال نموده‌اند که البته این مطلب بر متتبع پوشیده نیست و بنده نیز به مواردی از باب «مشت نمونه‌ی خروار است» ارجاع می‌دهم؛ إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج ۳، ص ۳٦؛ قواعد فقهیه (بجنوردی، سید محمد)، ج ۱، ص ۳۵۷؛ جهاد در آینه روایات، ج ۲، ص ۱۸۳؛ فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص ۳۳۳؛ رساله استفتاءات (منتظری)، ج ۲، ص ۳۰۱؛ جهاد در آینه قرآن، ج ۲، ص ۳۰۸؛ استفتاءات جدید (مکارم)، ج ۱، ص ٥١٦.

مهم‌ترین مأموریت او در همین بعد است، لذا هیچ کس اجازه‌ی از بین بردن علوّ دین اسلام و جامعه‌ی مسلمین و فراهم کردن اسباب سرزنش دشمنان را ندارد.

و پر واضح است که اشاعه دهنده فحشا و نشر دهنده‌ی اخبار قبائحی که در بین مسلمین انجام می‌شود و همچنین کسی که نشر اکاذیب در حق آنان می‌نماید و فواحشی که آنان مرتکب نگشته‌اند را به ایشان نسبت می‌دهد، با این کار سبب از بین رفتن آبروی جامعه اسلامی شده و وجهه‌ی آنان را در دید دیگران مخدوش می‌سازد و شارع هرگز راضی به این امر نمی‌باشد.

بررسی دلیل سوم

اگرچه از شمول اشاعه فحشا تحت هر کدام از این عناوین محرمه، به روشنی می‌توان حرمت نقل و بازگو کردن فحشا و معصیت را حتی در مواردی که موجب هتک آبروی مؤمن معینی نیز نگردد، استفاده نمود، لکن اینگونه نیست که همه‌ی موارد بازگو کردن خبر فحشا تحت یکی از عناوین محرمه قرار بگیرد لذا دلیل سوم نیز اخص از مدعا می‌باشد.

خلاصه کلام در ادله حرمت اشاعه فحشا

از مجموع ادله‌ی مذکور به این نتیجه می‌رسیم که اشاعه فحشا (نقل و بازگو کردن و نشر اخبار فواحش) حرام است، حال چه سبب ریخته شدن آبروی مؤمن در قالب غیبت یا بهتان و یا اذاعه‌ی سرّ مؤمن مشخصی بگردد، و چه این امور را موجب نگردد و لکن تحت عنوان محرم دیگری واقع شود، مثلاً سبب تذلیل و تشویه چهره‌ی جامعه‌ی مؤمنین گردد و یا سبب ترویج ابزار معصیت و یا اعانه بر اثم گردد.

ذکر دو نکته در اینجا لازم است:

مجرد نقل و بازگو کردن خبر فحشا بدون اینکه موجب هتک آبروی مؤمن شود و یا تحت عناوین محرمه فوق الذکر و امثال آنها قرار گیرد، حرام نمی‌باشد.

برخی از موارد اشاعه فحشا با اینکه سبب هتک آبروی مؤمن می‌شود حرام نیست و در واقع از موارد استثناء اشاعه‌ی فحشاء محرم محسوب می‌گردد؛ مانند موارد دادخواهی و شکایت از ظالم برای باز ستاندن حق، و یا شهادت به فحشا به غرض اجرای حدود الهی و یا جرح شاهد و... که در همه‌ی این موارد مصلحتی اهم نهفته است که اشاعه فحشا را تبریر و توجیه نموده و سبب عدم اتصاف اشاعه فحشا به قبح

می‌گردد، و البته تفصیل بحث در این موارد و بیان ادله و مناقشات آن مجال دیگری می‌طلبد و از عهده‌ی این مقاله خارج است. و الحمد لله ربّ العالمین.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. احکام القرآن، احمدبن علی، جصاص، ناشر: داراحیاء التراث العربی، بیروت، تحقیق: محمد صادق قمحاوی،۱٤۰٥ ق

۳. الإختصاص، محمد بن محمد، مفید، ۱جلد، الموتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید – ایران؛ قم، چاپ اول، ۱٤۱۳ ق.

٤. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، جواد بن علی، تبریزی، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم – ایران، چاپ سوم، ۱٤۱٦ ه ق.

٥. أساس البلاغة، محمود بن عمر، زمخشری، ۱جلد، دار صادر – بیروت، چاپ: اول، ۱۹۷۹م.

٦. استفتاءات جدید، ناصر مکارم، شیرازی، ۳ جلد، انتشارات مدرسه امام علی‌بن ابی‌طالب علیه السلام، قم – ایران، چاپ دوم، ۱٤۲۷ ه ق.

۷. أسس الحدود و التعزيرات، جواد بن علی، تبریزی، دفتر مؤلف، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱۷ ه ق.

۸. اعراب القرآن الکریم، قاسم، دعاس– حمیدان– ناشر: دارالمنیر و دارالفارابی، دمشق، ۱٤۲٥ ق، چاپ اول

۹. اعراب القرآن و بیانه، درویش محیی‌الدین، ناشر: دارالارشاد، سوریه، ۱٤۱٥ ق، چاپ چهارم

۱۰. الأمالي (للصدوق)، محمد بن علی، ابن بابویه، ۱جلد، کتابچی – تهران، چاپ ششم، ۱۳۷٦ش.

۱۱. الأمالي (للطوسي)، محمدبن حسن، ابوجعفر، طوسی، دارالثقافة، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱٤ ه ق.

۱۲. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مکارم شیرازی،ناشر: مدرسه امام علی‌بن ابی‌طالب، قم، ۱٤۲۱ ق.

۱۳. أنوار الفقاهة – كتاب الحدود و التعزيرات (لمكارم)، ناصر مکارم، شیرازی، انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبيطالب علیه السلام، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱۸ ه ق.

۱٤. إيصال الطالب إلى المكاسب، سید محمد حسینی، شیرازی، ۱٦ جلد، منشورات اعلمی، تهران – ایران، چاپ اول، ه ق.

۱٥. بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط – بيروت)، محمدباقر بن محمدتقی، مجلسی، ۱۱۱جلد، دار إحياء التراث العربي، بیروت، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق.

۱٦. البرهان في تفسير القرآن، سیدهاشم بن سلیمان، بحرانی، ٥ جلد، مؤسسه بعثه، قم، چاپ اول، ۱۳۷٤ ش.

۱۷. البلاغ في تفسيرالقرآن بالقرآن، محمدصادقی‌تهرانی، ناشر: مؤلف، قم، قم، چاپ اول،۱٤۱۹

۱۸. التبیان فی اعراب القرآن، عبدالله بن حسین عکبری، ناشر: بیت الافکار الدولیه، عمان– ریاض

۱۹. التحریر و التنویر، محمد بن طاهر بن عاشور. ناشر: دار ابن خزیمه، ریاض، ۱٤۳۳ه.ق، چاپ اول.

۲۰. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن، مصطفوی، ۱٤ جلد، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، تهران، چاپ اول، ۱٤۰۲ ه ق.

۲۱. تفسير الصافي، محمد بن شاه مرتضی، فیض کاشانی، ٥جلد، مکتبه الصدر، تهران، چاپ دوم، ۱٤۱٥ ق.

۲۲. تفسير العيّاشي، محمدبن مسعود، عیاشی، ۲جلد، المطبعة العلمية، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.

۲۳. تفسيرالقمي، علی بن ابراهیم، قمی، ۲جلد، دارالکتاب – قم، چاپ سوم، ۱٤۰٤ق.

۲٤. تهذيب اللغة، محمدبن احمد ازهری، داراحیاء التراث العربی، بیروت

۲۵. جمهرة اللغة، أبوبكر محمدبن الحسن بن درید الأزدي (المتوفى: ۳۲۱هـ) المحقق: رمزي منیر بعلبكي، دارالعلم للملایین، بیروت الطبعة: الأولى، ۱۹۸۷م عدد الأجزاء
۲٦. جهاد در آینه روایات، جمعی از محققان در پژوهشگاه تحقیقات اسلامی، دو جلد، انتشارات زمزم هدایت، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۲۸ ه ق.
۲۷. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن، نجفی، صاحب الجواهر، ٤۳ جلد، دار إحیاء التراث العربي، بیروت - لبنان، چاپ هفتم، ه ق.
۲۸. حاشیة المكاسب (للإیرواني)، علی بن عبد الحسین نجفی، ایروانی، ۲ جلد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران - ایران، چاپ اول، ۱٤۰٦ ه ق.
۲۹. حاشیة المكاسب (للمیرزا الشیرازي)، میرزا محمدتقی، شیرازی، ۲ جلد، منشورات الشریف الرضي، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۱۲ ه ق.
۳۰. حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، محمدباقر بن محمد اكمل، بهبهانی، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهاني، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۱۷ ه ق.
۳۱. الدر المنضود في أحكام الحدود، سیدمحمدرضا موسوی، گلپایگانی، ۳ جلد، دار القرآن الكریم، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۱۲ ه ق.
۳۲. دلیل تحریر الوسیلة - الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، علی‌اكبر سیفی، مازندرانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۱۵ ه ق.
۳۳. الرافد في علم الأصول، علی، حسینی سیستانی، - قم، چاپ اول، ۱٤۱٤ ق.
۳٤. رساله استفتاءات، حسینعلی منتظری نجف آبادی، ۳ جلد، قم - ایران، چاپ اول.
۳۵. رسائل آل طوق القطیفي، احمد بن صالح، آل طوق، قطیفی، ٤ جلد، دار المصطفی لإحیاء التراث، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱٤۲۲ ه ق.
۳٦. رسائل، سیدجمال الدین، موسوی گلپایگانی، - نجف اشرف، چاپ اول، ۱۳۷۰ ق.
۳۷. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، سیدمحمود،آلوسی، ناشر: دارالكتب العلمیه، مكان چاپ: بیروت، سال چاپ: ۱٤۱۵ ق، نوبت چاپ اول، تحقیق: علی عبدالباری عطیة.
۳۸. زبدة البیان محقّق اردبیلي، احمدبن محمد، مقدس اردبیلی، ناشر:كتابفروشی مرتضوی، تهران ، چاپ اول
۳۹. سه رساله، احمدبن محمدباقر مجتهدی، تهرانی، در راه حق، قم - ایران، چاپ ششم، ۱٤۲۳ ه ق.
٤۰. صراط النجاة، جواد بن علی، تبریزی، ۷ جلد، دارالصدیقة الشهیدة، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۲۷ ه ق.
٤۱. الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول، مدني شیرازي، علی خان بن أحمد، ۹جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، مشهد، چاپ اول، ۱۳۸٤ش.
٤۲. العناوین الفقهیة، سیدمیر عبد الفتاح بن علی‌حسینی، مراغی، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۱۷ ه ق.
٤۳. الفروق فی اللغة، حسن بن عبدالله، عسكری، ۱جلد، دارالآفاق الجدیدة - بیروت، چاپ اول، ۱٤۰۰ق.
٤٤. فقه القرآن، محمد، یزدی، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۱۵ ه ق.
٤۵. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، شهید مرتضی، مطهری، ۳ جلد، قم - ایران، چاپ اول.
٤٦. قاموس قرآن، سیدعلی‌اكبر، قرشی، ۷ جلد، دارالكتب الإسلامیة، تهران - ایران، چاپ ششم، ۱٤۱۲ ه ق.
٤۷. الكافي (ط - دار الحدیث)، محمدبن یعقوب، ابوجعفر، كلینی، ۱۵ جلد، دارالحدیث للطباعة و النشر، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۲۹ ه ق.

۴۸. کتاب العین، خلیل بن احمد، فراهیدی، ۸ جلد، نشر هجرت، قم – ایران، دوم، ۱۴۱۰ ه ق.
۴۹. کتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط – الحديثة)، مرتضی‌بن محمدامین انصاری، دزفولی، ٦ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم – ایران، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه ق.
۵۰. کتاب المكاسب (مع حواشی الكلانتر)، مرتضی بن محمدأمین انصاری، دزفولی، ۱۷ جلد، مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، قم – ایران، چاپ سوم، ۱۴۱۰ ه ق.
۵۱. کشف الريبة، زین الدین بن علی، شهیدثانی، ۱جلد، دار المرتضوي للنشر – بی‌جا، چاپ: سوم، ۱۳۹۰ق.
۵۲. کنز العرفان في فقه القرآن، مقداد بن عبدالله سیوری، حلّی، ۲ جلد، قم – ایران، چاپ اول، ه ق.
۵۳. لسان العرب، محمدبن مکرم، جمال الدین، ابوالفضل، ابن منظور، ۱۵ جلد، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع – دار صادر، بیروت – لبنان، چاپ سوم، ۱۴۱٤ ه ق.
۵٤. ما وراء الفقه، شهید سید محمد صدر، ۱۰ جلد، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت – لبنان، چاپ اول، ۱٤۲۰ ه ق.
۵۵. مجمع البحرین، فخرالدین، طریحی، ٦ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران – ایران، چاپ سوم، ۱٤۱٦ ه ق.
۵٦. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، ناشر: انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۵۷. المحيط في اللغة، اسماعیل بن عباد، کافی‌الکفاة، صاحب بن عباد، ۱۰ جلد، عالم الکتاب، بیروت – لبنان، چاپ اول، ۱٤۱٤ ه ق.
۵۸. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمدباقر بن محمدتقی، مجلسی دوم، اصفهانی، ۲٦ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران – ایران، چاپ دوم، ۱٤۰٤ ه ق.
۵۹. مصباح الفقاهة (المكاسب)، سیدابوالقاسم موسوی، خویی، ۷ جلد، ه ق.
٦۰. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، احمدبن محمد مقری، فیومی، منشورات دارالرضي، قم – ایران، چاپ اول، ه ق.
٦۱. معجم مقائيس اللغة، احمدبن فارس بن زکریا، ابو الحسین، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اول، ۱٤۰٤ ه ق.
٦۲. مفاتیح الغیب، محمدبن عمر، ابوعبدالله، فخرالدین رازی، ناشر: داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ: سوم،۱٤۲۰ ق.
٦۳. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة (ط – القديمة)، سیدجواد بن محمدحسینی، عاملی، ۱۱ جلد، دار إحياء التراث العربي، بیروت – لبنان، چاپ اول.
٦٤. مفردات ألفاظ القرآن، حسینبن محمد راغب، اصفهانی، دارالعلم – الدارالشامیة، لبنان – سوریه، چاپ اول، ۱٤۱۲ ه ق.
٦۵. مقتنيات الدرر و ملتقطات الثمر، میرسیدعلی حائری تهرانی، ناشر: دار الکتب الاسلامیه، مکان چاپ: تهران، سال چاپ: ۱۳۷۷ ش
٦٦. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، سید روح الله موسوی، خمینی، ۲ جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱۵ ه ق.
٦۷. منتقى الأصول، محمد روحانی، قم، چاپ اول، ۱٤۱۳ ق.
٦۸. منهاج الصالحين (للسيستاني)، سیدعلی حسینی، سیستانی، ۳ جلد، ه ق.
٦۹. المواهب في تحريرأحكام المكاسب، جعفر سبحانی، تبریزی، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم –

ایران، چاپ اول، ١٤٢٤ ه ق.

۷۰. المیزان في تفسیر القرآن، سیدمحمدحسین طباطبایی، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ١٤١٧ ق.

۷۱. النهایة في غریب الحدیث و الأثر، مبارک بن محمد، ابن اثیر، جزری، ۵ جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم - ایران، چاپ اول، ه ق.

۷۲. وسائل الشیعة، محمدبن حسن، حرّ، عاملی، ۲۹ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم - ایران، چاپ اول، ١٤٠٩ ه ق.

۷۳. ینابیع الأحکام في معرفة الحلال و الحرام، سیدعلی موسوی، قزوینی، دو جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ١٤٢٤ ه ق.

اجاره رحم

علیمراد مهاجری*

تاریخ دریافت: ۱۵ مرداد ۹۳ تاریخ تأیید: ۱۵ شهریور ۹۳

چکیده

در این مقاله به بررسی حکم فقهی یکی از اقسام متصوره اجاره رحم پرداخته شده است: اجاره بین زن اجنبیه و مرد اجنبی به این شکل که مرد منی خود را با تخمک آن زن داخل رحم همان زن تلقیح نماید و زن، جنین حاصل شده را داخل رحم خود نگه دارد تا رشد کند و بعد از زایمان بچه را به مرد تحویل دهد.

از آنجا که برای حکم به صحت اجاره رحم مذکور دو شرط لازم است:

۱. وجود شرایط صحت اجاره؛

۲. عدم نهی شارع.

در دو بخش وجود این دو شرط مورد بررسی قرار گرفته و بطلان اجاره مذکور نتیجه گرفته شده است.

واژگان کلیدی

اجاره، اجاره رحم، ناباروری، تلقیح مصنوعی.

مقدمه

«اجاره رحم» یکی از موضوعاتی است که امروزه مورد توجه و ابتلای بسیاری از

* پژوهشگر درس خارج

خانواده‌ها است و سئوالات مختلفی را بر انگیخته است. این موضوع، به‌خصوص برای کسانی که به دلیل بیماری قادر نیستند به طور طبیعی بچه‌دار شوند، بیشتر مطرح است. شیوع مشکل ناباروری میان بسیاری از خانواده‌ها و پیشرفت روزافزون علم پزشکی، توجه آنها را به تلقیح مصنوعی و بعضا اجاره رحم برای بچه‌دار شدن معطوف کرده؛ به طوری که با گسترش روش‌های تلقیح مصنوعی، روزبه‌روز بر شمار سئوالات مختلف فقهی وحقوقی درباره آن افزوده می‌شود.

با توجه به نوپیدا بودن این موضوع، کمتر به آن پرداخته شده و بیشتر مباحث مطرح شده هم در مورد تلقیح مصنوعی است و بحث مستقلی تحت عنوان «اجاره رحم»، در فقه شیعه سابقه کمتری دارد، لذا این نوشتار بر آن است تا در حد خود، به بررسی ابعاد مختلف این مسئله بپردازد و حکم فقهی آن را بررسی کند.

بررسی ماهیت اجاره رحم

برای مشخص شدن ماهیت اجاره رحم، به کلامی از مرحوم امام در مورد اقسام متعلقات اجاره اشاره می‌کنیم تا مشخص شود اجارهٔ رحم جزء کدام قسم است:

> و هي (إجاره) إما متعلقة بأعيان مملوكة من حيوان أو دار أو عقار أو متاع أو ثياب و نحوها فتفيد تمليک منفعتها بالعوض أو متعلقة بالنفس کإجارة الحر نفسه لعمل فتفيد غالبا تمليک عمله للغير بأجرة مقررة و قد تفيد تمليک منفعته دون عمله کإجارة المرضعة نفسها للرضاع لا الإرضاع.[1]

با توجه به این تعریف، اجاره رحم از قسم اجاره اعیان مملوکه نیست؛ زیرا انسان مالک اجزای بدن خود نیست به شکلی که بتواند اجزای بدنش را مثل سایر اعیان مملوکه به فروش برساند یا سایر آثار ملکیت را بر آن بار نماید؛ بنابراین اجارهٔ رحم از نوع اجارهٔ نفس و به تعبیر دقیق‌تر اجارهٔ جزئی از نفس برای تملیک منفعت آن به مستاجر است و از نوع اجارهٔ نفس برای تملیک عمل نیست؛ زیرا کسی که رحم خود را اجاره می‌دهد عملی انجام نمی‌دهد؛ بلکه منفعت رحم خود را به دیگری تملیک می‌نماید؛ بنابراین إجارهٔ رحم مثل اجارهٔ مرضعه است که خودش را برای رضاع و شیر خوردن بچه اجاره می‌دهد؛ البته این در صورتی است که مقصود از اجارهٔ رحم فقط این باشد که نطفه یا جنین در آن قرار داده شود و نطفه از قابلیت رحم برای تلقیح و

۱. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۷۰.

تغذیه و رشد استفاده کند و جنین هم از قابلیت رحم برای تغذیه و رشد استفاده نماید؛ ولی اگر در اجاره شرط شود که زن مراقبت‌های دوران بارداری را هم انجام دهد یا منصرف و مقصود از اجاره به آن باشد تا علاوه بر حفظ جنین، رشد مناسب وکافی او هم تامین شود، اجاره متضمن فعل هم خواهد بود.

اقسام اجاره رحم و بیان مورد بحث

تلقیح مصنوعی اقسام بسیاری دارد که تنها در برخی از این اقسام، اجاره رحم تصویر می‌شود و موضوع بحث ما بررسی حکم اجاره رحم در قسم اول و دوم از اقسامی است که در آنها اجارهٔ رحم هم فرض می‌شود؛ بنابراین برای روشن شدن اقسام مورد بحث، ابتدا برخی از اقسام تلقیح مصنوعی را برمی‌شماریم و سپس مواردی را که در آنها اجاره رحم تصویر می‌شود، بیان می‌کنیم و در ادامهٔ رساله به بررسی حکم فقهی صورت اول از صور آن می‌پردازیم:

۱. لقاح داخل رحم زن اجنبیه با تخمک همان زن صورت پذیرد و جنین حاصل شده داخل رحم همان زن رشد کند و صاحب منی هم شناخته شده باشد.

۲. منی مرد با تخمک همسرش، داخل رحم اجنبیه یا آزمایشگاه تلقیح شود و جنین حاصل شده در رحم آن زن اجنبیه قرار داده شود تا رشد کند.

۳. منی مرد و تخمک همسر یا کنیزش در خارج از رحم (مثلاً در آزمایشگاه) تلقیح شود و جنین حاصل شده را داخل رحم همان صاحب تخمک یا حلیلهٔ دیگر او قرار دهند.

٤. فرض سه با این تفاوت که جنین از تلقیح منی مرد اجنبی با تخمک زن اجنبیه حاصل شود.

۵. فروضی که صاحب منی یا تخمک مجهول است.

تلقیح مصنوعی اقسام دیگری نیز دارد که برای اطلاع از آن می‌توان به نوشته‌هایی که در این زمینه وجود دارد مراجعه کرد.

باید توجه داشت که در بیشتر این موارد اجاره رحم فرض دارد؛ ولی این مقاله در صدد بررسی حکم اجارهٔ رحم متصور در صورت اول است؛ در این صورت قرارداد اجاره میان زن اجنبیه و مرد اجنبی بسته می‌شود بر اینکه مرد منی خود را با تخمک آن زن داخل رحم همان زن تلقیح کند و زن، جنین حاصل شده را داخل رحم خود نگه دارد تا رشد کند و بعد از زایمان، بچه را به مرد تحویل دهد.

شرایط صحت اجاره رحم

برای صحت اجارهٔ رحم بررسی دو امر لازم است:

۱. از آنجا که ماهیت اجارهٔ رحم، اجاره نفس برای تملیک منفعت در مقابل عوض است، باید بررسی کرد آیا شرایط معتبر در منفعت مورد اجاره در این اجاره محقق است یا خیر؟

۲. بر فرض وجود این شرایط، آیا این اجاره توسط شارع مورد پذیرش و امضا قرار گرفته است یا مورد نهی شارع واقع شده است؟

بیان امر اول

برای حکم به صحت اجاره لازم است منفعت مستاجر علیها شرایطی داشته باشد که در صورت عدم تحقق آن شرایط، اجاره صحیح و نافذ نیست؛ آن شرائط عبارت‌اند از:

۱. مباح بودن منفعت و حلال بودن آن؛ بنابراین اجارهٔ دکان برای ساخت مسکرات و اجاره حیوان برای حمل آن صحیح نیست.

۲. مالیت داشتن منفعت نزد عقلا به نحوی که حاضر باشند به ازای آن پول بدهند.

۳. معین بودن نوع منفعت، اگر برای عین منافع متعددی باشد.

٤. معلوم بودن منفعت یا به تقدیر زمان معلوم، مثل سکونت یک سال یا به تقدیر عمل معین، مثل خیاطت ثوب معین به فلان خیاطت معین، اگر زمان در رغبت به آن تاثیری نداشته باشد.

۵. منفعت مستاجر علیها مزاحم با واجبِ اهمِ بر عهدهٔ اجیر نباشد.

٦. منفعت، مقدمهٔ منحصره حرام نداشته باشد.

۷. متعلق إجاره از مواردی نباشد که شارع مقدس انجام مجانی آن را از اجیر بخواهد؛ مثل تغسیل اموات یا فرائض یومیه یا صوم ماه رمضان.[1]

بیان امر دوم

برای حکم به صحت اجاره رحم لازم است که این اجاره مورد امضای شارع واقع شود و رضایت شارع از عدم نهی او به دست می‌آید؛ بنابراین برای حکم به صحت، لازم است که از این نوع اجاره نهی نشده باشد. در موارد مشابه از نهی شارع فساد معامله به دست می‌آید؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود معاملهٔ ربوی انجام ندهید، از این نهی فساد معامله ربوی استفاده می‌شود؛ البته بحث نهی در معاملات و اینکه در چه مواردی بر فساد دلالت می‌کند، مباحث

---

۱. العروه الوثقی ج ۲، ص ۵۷۵؛ جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۲۱۹؛ تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۷۱ – ۵۷۲.

دقیقی دارد که در کتب اصول فقه مذکور است.

صورت مورد بحث- همانطور که گذشت- این است که قرارداد اجاره بین زن اجنبیه و مرد اجنبی صورت پذیرد بر این که مرد منی خود را با تخمک آن زن داخل رحم همان زن تلقیح نماید و زن، جنین حاصل شده را داخل رحم خود نگه دارد تا رشد کند و بعد از زایمان بچه را به مرد تحویل دهد.

در این بخش؛ ضمن دو فصل به بررسی اجارۀ رحم در این مورد می‌پردازیم:

فصل اول: بررسی شرط اول صحت اجاره (مباح بودن منفعت)

نوع منفعت مورد اجاره

شرط اول منفعت مورد اجاره این است که مباح و حلال باشد. منفعت مقصودی که لازم است در این قسم از اجارۀ رحم، بحث از مباح بودن آن صورت پذیرد، به دو شکل فرض می شود:

۱. تلقیح نطفه در رحم به این بیان که رحم محلی برای تلقیح نطفۀ مرد به تخمک زن شود؛ زیرا تلقیح در خارج از رحم امکان ندارد یا مشکل است و هزینه بیشتری می‌طلبد؛ پس یکی از اغراض مهم مستاجر استفاده از قابلیت رحم برای تلقیح نطفه است و باید بحث شود که تلقیح در رحم مباح است یا نه و این منفعت خاص مقدمه‌ای دارد که ممکن است حرام باشد و آن وارد کردن نطفه مرد به رحم زن است. پس این هم باید بحث شود که آیا وارد کردن نطفه به رحم اجنبیه حرام است یا نه؟

۲. اینکه رحم محلی برای نگهداری و رشد جنین تولید شده شود.

نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که باید مباح بودن سه چیز مورد بررسی قرار گیرد تا صحت اجارۀ رحم از این حیث معلوم شود؛ این سه چیز عبارت‌اند از:

الف- تلقیح منی مرد اجنبی به تخمک زن اجنبیه مباح و حلال است یا نه؟

ب- آیا مقدمۀ آن که وارد کردن نطفۀ اجنبی به رحم اجنبیه است حلال است و در صورت حرمت مقدمه آیا باعث بطلان اجاره می‌شود؟

ج- آیا نگهداری و رشد جنین تولید شده در رحم اجنبیه مباح است یا نه؟

در اینجا توجه به دو نکته ضروری است:

نکته اول: در این صورت ممکن است مقصود از اجاره صرفاً نگهداری و رشد جنین تولید شده باشد و تلقیح مقدمه باشد، مقدمه‌ای که حتی ممکن است به علت عدم امکان این تلقیح خاص در خارج از فضای رحم، منحصر باشد؛ ولی انحصار مقدمه آن را داخل در

متعلق اجاره نمی‌کند؛ البته در صورت انحصار مقدمه این بحث مطرح می‌شود که آیا اجاره بر عملی که مقدمه منحصرۀ حرام دارد صحیح است یا نه؟

به هر حال مباح بودن تلقیح در این صورت باید مورد بحث قرار گیرد؛ چون در یک صورت داخل در مورد اجاره است و در یک صورت ممکن است مقدمه منحصره مورد اجاره باشد.

نکته دوم: در هر صورت یکی از مقدمات منفعت مقصود، ورود منی اجنبی به داخل رحم زن اجنبیه است که حلیت آن هم باید مورد بحث قرار گیرد؛ زیرا بر فرض حرمت و انحصار، این بحث مطرح می‌شود که آیا اجاره بر عملی که مقدمه منحصرۀ حرام دارد صحیح است یا نه؟

بنا بر مباحث صورت گرفته، آنچه در ادامۀ رساله در مورد آن بحث می‌کنیم مباح بودن ورود منی اجنبی به رحم اجنبیه و تلقیح آن به تخمک او است؛ زیرا یکی مقدمۀ منفعت است و دیگری یا مقدمه است یا خود منفعت و مباح بودن هر کدام در صحت اجارۀ رحم دخیل است و در ادامه مقتضای ادله را نسبت به هر دو مورد بررسی قرار می‌دهیم و از آنجا که ممکن است برخی از ادله متعرض هر دو بحث شده باشد، مقتضای ادله نسبت به این دو بحث را همزمان بررسی می‌کنیم.

در مورد نگهداری از جنین هم اجمالاً بیان می‌شود که اگر فرضاً اصل تلقیح و ورود منی به رحم اجنبیه حرام باشد، معلوم نیست نگهداری از جنین تولید شده حرام باشد؛ بلکه اگر دلیل خاص بر حرمت باشد (مثل نگهداری از خمر) که به آن عمل می‌شود و الّا از حرمت اصل عمل نمی‌توان حرمت نگهداری از شیء تولید شده را استفاده نمود؛ بلکه ممکن در برخی از موارد نگهداری واجب باشد؛ مثلاً در بحث ما ممکن است گفته شود که نگهداری از جنین تولید شده واجب است؛ زیرا نمی‌توان جنین زنده‌ای را سقط کرد.

عدم اجماع در مسئله

از میان دو مسئله طرح شده، بحث تلقیح جزء مسائل مستحدثه است و بسیار بعید است که قدما در مورد آن نظری داده باشند، اما میان معاصران، مشهور آنها قائل به منع است.[1] به

---

۱. مجله المجمع الفقه الاسلامی، العدد الثانی، ص ۲۸۳–۲۸٤؛ صراه النجاه (للمحقق الخوئی)، القسم الاول، ص ۳۵۱، الرقم ۹۹۶؛ جامع المسائل ج۲، ص ٤۸۹، الرقم ۱۲۸۵؛گروه استفتای مرکز تحقیقات قوه قضائیه، قم، الرقم ٤۹۲۹و۷۸۲۸؛ ر.ک: تقریرات درس خارج فقه المکاسب المحرمه، ابوالقاسم علیدوست، النوع الرابع، ص ٤۰۳.

هر حال چون مسئله از مسائل جدید است قطعاً اجماعی در مسئله وجود ندارد و لازم است به بررسی مقتضای ادله بپردازیم و در ابتدا ادلهٔ جواز را بحث می‌کنیم.

ادله جواز (تلقیح یا ادخال نطفه در رحم اجنبیه)

دلیل اول (دلیل جواز ادخال نطفه): صحیحه معلی بن خنیس

شیخ طوسی در تهذیب[1] این روایت را نقل کرده است. غیر از او ثقة الاسلام کلینی[2] در کافی و شیخ صدوق در فقیه[3] آن را با اختلاف در سند و الفاظ، اما با مضمونی یکسان، نقل کرده‌اند.

این روایت بنا بر نقل وسائل الشیعة این‌گونه است:

وَ عَنْهُ(محمد بن علی بن محبوب) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ **قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **عَنْ رَجُلٍ وَطِئَ امْرَأَتَهُ فَنَقَلَتْ مَاءَهُ إِلَى جَارِيَةٍ بِكْرٍ فَحَبِلَتْ فَقَالَ الْوَلَدُ**

---

۱. تهذیب الاحکام، باب الحد فی السحق، ج ۱۰، ص ۵۹، ح۶. عبارت تهذیب عین وسائل است. البته روایت دیگری در تهذیب با مضمون روایت کافی وجود دارد: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَه عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام **قَالَ أَتَى قَوْمٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **يَسْتَفْتُونَه فَلَمْ يُصِيبُوهُ فَقَالَ لَهُمُ الْحَسَنُ** عليه السلام **هَاتُمْ فُتْيَاكُمْ فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللهِ وَ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **وَ إِنْ أَخْطَأْتُ فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **مِنْ وَرَائِكُمْ فَقَالُوا امْرَأَه جَامَعَهَا زَوْجُهَا فَقَامَتْ بِحَرَارَه جِمَاعِه فَسَاحَقَتْ جَارِيَه بِكْراً فَأَلْقَتْ عَلَيْهَا النُّطْفَه فَحَمَلَتْ فَقَالَ** عليه السلام **فِي الْعَاجِلِ تُؤْخَذُ هَذِه الْمَرْأَه بِصَدَاقِ هَذِه الْبِكْرِ لِأَنَّ الْوَلَدَ لَا يَخْرُجُ حَتَّى يَذْهَبَ بِالْعُذْرَه وَ يُنْتَظَرُ بِهَا حَتَّى تَلِدَ وَ يُقَامُ عَلَيْهَا الْحَدُّ وَ يُلْحَقُ الْوَلَدُ بِصَاحِبِ النُّطْفَه وَ تُرْجَمُ الْمَرْأَه ذَاتُ الزَّوْجِ فَانْصَرَفُوا فَلَقُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **فَقَالُوا قُلْنَا لِلْحَسَنِ وَ قَالَ لَنَا الْحَسَنُ فَقَالَ وَ اللهِ لَوْ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ لَقِيتُمْ مَا كَانَ عِنْدَهُ إِلَّا مَا قَالَ الْحَسَنُ.**»(تهذیب، ج ۱۰، ص ۵۸، ح ۴)

۲. الکافی، باب آخر منه، ج ۷، ص ۲۰۲،ح ۱ عبارت کافی «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ وَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ **قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللهِ** عليهما السلام **يَقُولَانِ بَيْنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ** عليه السلام **فِي مَجْلِسِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **إِذْ أَقْبَلَ قَوْمٌ فَقَالُوا يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَرَدْنَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **قَالَ وَ مَا حَاجَتُكُمْ قَالُوا أَرَدْنَا أَنْ نَسْأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَه قَالَ وَ مَا هِيَ تُخْبِرُونَا بِهَا فَقَالُوا امْرَأَه جَامَعَهَا زَوْجُهَا فَلَمَّا قَامَ عَنْهَا قَامَتْ بِحُمُوَّتِهَا فَوَقَعَتْ عَلَى جَارِيَه بِكْرٍ فَسَاحَقَتْهَا فَأَلْقَتِ النُّطْفَه فِيهَا فَحَمَلَتْ فَمَا تَقُولُ فِي هَذَا فَقَالَ الْحَسَنُ** عليه السلام **مُعْضِلَه وَ أَبُو الْحَسَنِ لَهَا وَ أَقُولُ فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **وَ إِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ نَفْسِي فَأَرْجُو أَنْ لَا أُخْطِئَ إِنْ شَاءَ اللهُ يُعْمَدُ إِلَى الْمَرْأَه فَيُؤْخَذُ مِنْهَا مَهْرُ الْجَارِيَه الْبِكْرِ فِي أَوَّلِ وَهْلَه لِأَنَّ الْوَلَدَ لَا يَخْرُجُ مِنْهَا حَتَّى تُشَقَّ فَتَذْهَبَ عُذْرَتُهَا ثُمَّ تُرْجَمُ الْمَرْأَه لِأَنَّهَا مُحْصَنَه ثُمَّ يُنْتَظَرُ بِالْجَارِيَه حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا وَ يُرَدُّ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيه صَاحِبِ النُّطْفَه ثُمَّ تُجْلَدُ الْجَارِيَه الْحَدَّ قَالَ فَانْصَرَفَ الْقَوْمُ مِنْ عِنْدِ الْحَسَنِ** عليه السلام **فَلَقُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **فَقَالَ مَا قُلْتُمْ لِأَبِي مُحَمَّدٍ وَ مَا قَالَ لَكُمْ فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ لَوْ أَنَّنِي الْمَسْئُولُ مَا كَانَ عِنْدِي فِيهَا أَكْثَرُ مِمَّا قَالَ ابْنِي**»

۳. من لا يحضره الفقيه، باب حد اللواط والسحق، ج ۴، ص ۴۳، ح ۵۰۵۰ عبارت فقیه «وَ رَوَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي هَاشِمٍ الْبَجَلِيُّ عَنْ أَبِي خَدِيجَه **وَ إِذَا أَتَى الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَاحْتَمَلَتْ مَاءَهُ فَسَاحَقَتْ بِهِ جَارِيَتَهُ فَحَمَلَتْ رُجِمَتِ الْمَرْأَه وَ جُلِدَتِ الْجَارِيَه وَ أُلْحِقَ الْوَلَدُ بِأَبِيه**»

لِلرَّجُلِ وَ عَلَى الْمَرْأَةِ الرَّجْمُ وَ عَلَى الْجَارِيَةِ الْحَدُّ.[1]

سند شیخ طوسی در مشیخه تهذیب به محمد بن علی بن محبوب این است:

و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن علي بن محبوب فقد اخبرنى به الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى العطار عن ابيه محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب.[2]

در کتاب فهرست[3] هم سه طریق به کتب محمد بن علی بن محبوب ذکر می‌کند:

أخبرنا بجميع كتبه و رواياته الحسين بن عبيد الله و ابن أبي جيد عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن علي بن محبوب. و أخبرنا جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن محمد بن علي بن محبوب. و أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن عن أحمد بن إدريس عن محمد بن علي بن محبوب.

از این سه طریق، یک طریق همان طریق تهذیب است و فقط یک راوی اضافه دارد که باعث تاکید سند است و دو طریق دیگر هم به دلیل «جماعة» قابل توثیق نیست؛ مگر آنکه گفته شود جماعتی که شیخ طوسی از آنها نقل می‌کند قطعا مشتمل بر حداقل یک فرد موثق هستند و لذا سند صحیح است.

در طریق تهذیب و طریق اول مشیخه، احمد بن محمد بن یحیی توثیق صریحی ندارد؛ ولی به نظر می‌رسد به دلیل اکثار روایت شیخ صدوق از او بتوان حکم به وثاقت او نمود. با مراجعه به کتب روایی می‌توان دریافت که شیخ صدوق حدود ۷۸ مورد روایت از او دارد که همهٔ این روایات در وسائل الشیعه وارد شده و از طرفی غضائری با تمام سخت‌گیری که در امر توثیق روات دارد، در کتاب تهذیب در نه مورد از او روایت نقل می‌کند که این شاهد محکمی بر وثاقت او است؛ لذا بیان مرحوم آقای خوئی – که در معجم رجال[4] او را

---

۱. وسائل الشيعه، باب حكم ما لو جامع الرجل امرأته فساحقت بكرا فحملت، ج ۲۸، ص ۱۶۹، ح ۳۴۴۷۷

۲. التهذيب، المشيخه، ص۷۲.

۳. فهرست، ص۴۱۱.

٤. و كيف كان، فقد اختلف في حال الرجل، فمنهم من اعتمد عليه و لعله الأشهر، و يمكن الاستدلال عليه بوجوه:
الأول: أنه من المشايخ، فقد روى عنه الصدوق، و التلعكبري، بل قيل: إنه من مشايخ النجاشي.
و يرده ما مر في المدخل من أن شيخوخة الإجازة، لا دلالة فيها على الوثاقة، و لا على الحسن، و توهم أنه من مشايخ النجاشي، فيه ما ذكرناه في ترجمته: من أن أحمد بن محمد بن يحيى، ليس من مشايخ النجاشي نفسه.

مجهول می‌داند– قابل پذیرش نیست.

از بین سایر روات، محمد بن علی بن محبوب، احمد بن محمد (به قرینه‌ی راوی و مروی عنه همان بن عیسی است) عباس بن موسی، یونس بن عبدالرحمن و اسحاق بن عمار ثقه هستند.[1]

معلی بن خنیس

این فرد توسط نجاشی و ابن غضائری تضعیف شده ولی مرحوم آقای خوئی در معجم رجال الحدیث قائل به وثاقت او شده و متن عبارت مرحوم آقای خوئی این است:

الثاني: تصحيح العلامة، في الفائدة الثامنة من الخلاصة: طريق الصدوق إلى عبد الرحمن بن الحجاج، و كذا طريقه إلى عبد الله بن أبي يعفور، و فيهما: أحمد بن محمد بن يحيى.

و يرده – ما مر – من أن تصحيح العلامة، مبني على بنائه على أصالة العدالة، و على أن أحمد من مشايخ الإجازة، و كلا الأمرين لا يمكن الاعتماد عليه.

الثالث: أن الشهيد الثاني، وثقه في الدراية، و كذلک السماهيجي و الشيخ البهائي. و الجواب عن ذلک: أن توثيق هؤلاء، لا يحتمل أن يكون منشأه الحس، و إنما هو اجتهاد و استنباط، من كون الرجل من مشايخ الإجازة كما صرح بذلک الشيخ البهائي، في مشرقه، و لذلک ترى أنه ذكر في الحبل المتين، في بعض الروايات أنها ضعيفة، لجهالة أحمد بن محمد بن يحيى.

الرابع: أن أبا العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي قد كتب إلى النجاشي في تعريف طرقه إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي: فأما ما عليه أصحابنا، و المعول عليه: ما رواه عنهما [الحسين و الحسن ابني سعيد الأهوازيان]: أحمد بن محمد بن عيسى.

أخبرنا الشيخ الفاضل أبو عبد الله الحسين بن علي بن سفيان البزوفري فيما كتب إلي في شعبان سنة ٣٥٢، قال: حدثنا أبو علي الأشعري أحمد بن إدريس بن أحمد القمي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد بكتبه الثلاثين كتابا و أخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي، قال: حدثنا أبي و عبد الله بن جعفر الحميري، و سعد بن عبد الله جميعا، عن أحمد بن محمد بن عيسى.

ذكره النجاشي في ترجمة الحسين بن سعيد الأهوازي و في هذا الكلام دلالة ظاهرة على اعتماد الأصحاب على أحمد بن محمد بن يحيى.

و يرده: أولا: ما عرفت من أن اعتماد القدماء على رواية شخص لا يدل على توثيقهم إياه، و ذلک لما عرفت من بناء ذلک على أصالة العدالة، التي لا نبني عليها. **و ثانيا:** إن ذلک إنما يتم، لو كان الطريق منحصرا برواية أحمد بن محمد بن يحيى، لكنه ليس كذلک، بل إن تلک الكتب المعول عليها، قد ثبتت بطريق آخر صحيح، و هو الطريق الأول الذي ينتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى: و لعل ذكر طريق آخر، إنما هو لأجل التأييد. فالمتحصل مما ذكرناه: أن الرجل مجهول، كما صرح به جمع: منهم صاحب المدارک. (معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٣٢٧.)

أخبرنا بجميع كتبه و رواياته الحسين بن عبيد الله و ابن أبي جيد عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن علي بن محبوب. و أخبرنا جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن محمد بن علي بن محبوب. و أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد.

[1]. در کتاب معجم رجال حدیث در مورد محمد بن علی این طور وارد شده است: «محمد بن علي بن محبوب الأشعري القمي، أبو جعفر شيخ القميين في زمانه، ثقة، عين، فقيه، صحيح المذهب.» (معجم رجال الحديث، ج١٧، ص٧) و در مورد عباس بن موسی هم چنین وارد شده است: «قال النجاشي: العباس بن موسى أبو الفضل الوراق، ثقة، نزل بغداد، و مات بها و كان من أصحاب يونس له كتاب المتعة.»(همان، ج ٩، ص ٢٤٤)

الذي تحصل لنا مما تقدم أن الرجل جليل القدر و من خالصي شيعة أبي عبدالله، فإن الروايات في مدحه متضافرة، على أن جملة منها صحاح كما مر، و فيها التصريح بأنه كان من أهل الجنة حين قتله داود بن علي، و يظهر من ذلک أنه كان خيرا في نفسه، و مستحقا لدخول الجنة، و لو أن داود بن علي لم يقتله، نعم لا مضايقة في أن تكون له درجة لا ينالها إلا بالقتل كما صرح به في بعض ما تقدم من الروايات، و مقتضى ذلک أنه كان رجلا صدوقا، إذ كيف يمكن أن يكون الكذاب مستحقا للجنة، و يكون موردا لعناية الصادق عليه السلام؟

و يؤكد ذلک شهادة ابن قولويه بأنه من الثقات، و شهادة الشيخ بأنه كان من السفراء الممدوحين و أنه مضى على منهاج الصادق عليه السلام.

و مع ذلک كله لا يعتنى بتضعيف النجاشي، و إن كان هو خريت هذه الصناعة، و لعل منشأ تضعيفه قدس الله نفسه هو ما اشتهر من نسبة الغلو إليه، و قد نسب ذلک إليه الغلاة، و علماء العامة الذين يريدون الإزراء بأصحاب أبي عبد الله عليه السلام – و الله العالم.

و أما ما تقدم من ابن الغضائري من تضعيفه، و من نسبة أنه كان مغيريا، ثم دعا إلى محمد بن عبد الله فلا يعتنى به، لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه كما تقدم غير مرة.[1]

در مجموع به نظر می‌رسد معلی بن خنیس ثقه باشد.

در کیفیت استدلال به روایت این طور گفته شده:

«مستدل به اطلاق مقامی روایت تمسک می‌جوید به این معنا که وقتی راوی، مسئله را با امام صادق علیه السلام در میان می‌گذارد، ایشان آنچه را در این خصوص لازم است در قالب سه مطلب بیان می‌کنند: **الولد للرجل- علی المراة الرجم- علی الجاریة الحد؛** حال اگر اصل ادخال نطفه در رحم اجنبیه نیز حرام بود، باید امام دستور می‌دادند که به دلیل این عمل، آن زن را ابتدا تعزیر و بعد رجمش کنند؛ پس اصل ادخال نطفه حرمتی ندارد.

بنابراین ادخال نطفه مرد در رحم زن اجنبیه هم اشکالی ندارد و این شکل از تلقیح مجاز است.»[2]

---

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۸، ص ۲٤٦

۲. تلقیح مصنوعی، ص ۱۱۹.

اشکالات بر دلالت روایت:

اشکال اول

«تعزیردر جایی است که کسی فعلی را عالما و عامدا انجام دهد؛ در این روایت مساحقه امری اختیاری بوده است؛ از این رو امام علیه السلام دستور داده است که زن را رجم کنند و بر جاریه نیز حد جاری شود؛ اما انتقال نطفه امری اختیاری نیست تا موجب تعزیر شود و امام علیه السلام آن را بیان کنند.»[1]

پاسخ اشکال اول

ممکن است گفته شود که انتقال نطفه هم اختیاری است و منتقل شدن به داخل رحم هم اختیاری است؛ بله! انتقال نطفه به داخل رحم معلوم نیست و محتمل است.

سایر اشکالات

۱. تعزیر در جایی است که انسان گناه کبیرهای انجام دهد و معلوم نیست که ادخال نطفه– آن هم بدون اختیار و بدون آنکه غرض از آن مساحقه باشد–گناهی کبیره محسوب شود.

۲. در این روایت تصریح نشده است که آن جاریه برای مرد بوده یا خیر؛ اما بعید نیست که این جاریه متعلق به شوهر آن زن بوده باشد، که در این صورت، بین رحم این زن و جاریه فرقی نمی‌کند و نطفه مرد وارد رحم جاریهای اجنبیه نشده است؛ پس ربطی به ما نحن فیه ندارد.»[2]

پاسخ اشکال اول

در پاسخ اشکال اول می‌توان گفت که نقل نطفه و منتقل شدن آن به داخل رحم هم امری اختیاری است. بله! منتقل شدن به داخل رحم معلوم نیست و محتمل است؛ ولی این باعث نمی‌شود اختیاری نباشد؛ البته اشکال سوم به قوت خود باقی است؛ بنابراین استدلال به این روایت برای جواز ادخال نطفه صحیح نیست.

دلیل دوم (بر جواز ادخال و تلقیح): حرج

دلیل دوم را می‌توان این طور بیان کرد که بر فرض تلقیح حرام باشد، ولی چون در ترک آن برای افراد عقیم، حرج وجود دارد، حرمت آن برداشته می‌شود؛ البته در صورتی که دلیل لا حرج را در محرمات هم جاری بدانیم و در مورد دلالت این دلیل بر جواز ادخال نطفه در

---

۱. همان، ص ۱۲۰.

۲. همان.

رحم اجنبیه هم می توان گفت: اگر ادخال نطفه در رحم اجنبیه حرام باشد در مواردی حرج پیش می‌آید و لذا ادخال هم حرام نیست.

رد این دلیل

اشکال این بیان این است:

> ان بعض ما قد یسم بالحرج والاضطرار لیس کذلک بل هو امیال وعادات کان النفس الیها امیل ولا اکثر من ذلک.[1]

اصولاً اگر ما حرج نافی تکلیف را نوعی بدانیم، ظاهراً در اینجا حرج نوعی وجود ندارد و اینطور نیست که در نوع موارد خانواده‌ها از نداشتن فرزند به حرج مبتلا شوند؛ به خصوص که راه‌های مشروع دیگری مثل ازدواج موقت یا گرفتن فرزندخوانده هم برای بچه‌دار شدن وجود دارد و اگر حرج را شخصی بدانیم، حرج شخصی هم به اشکالی که نقل شد مبتلا است؛ یعنی حرج شخصی در همهٔ موارد وجود ندارد و بنابراین مبنا اگر در جایی واقعاً حرج شخصی وجود داشته باشد، حکم حرمت برداشته می‌شود؛ البته باید توجه داشت که واقعا حرج شخصی وجود داشته باشد نه اینکه خیال وجود حرج باشد والا اگر دقت نشود و به هر بهانه‌ای احکام برداشته شود، لازم می‌آید فقه جدیدی تاسیس شود و دین ملعبه دست انسان‌ها قرار گیرد.

دلیل سوم: مصالح و مفاسد

مصالحی که بر این عمل بار می‌شود و مفاسدی که به واسطه آن از مجتمع دور می‌شود باعث حکم به جواز آن است؛ به بیان دیگر مصالحی مثل تحکیم نظام بسیاری از خانواده‌ها در بسیاری از موارد بر تلقیح بار می‌شود و به واسطه این عمل جلوی مفاسدی مثل از هم پاشیدن خانواده‌ها در بسیاری از موارد، گرفته می‌شود و اگر هم فرضاً حکم اولی عدم جواز باشد، در مقام تزاحم مصالحی که بر جواز تلقیح بار می‌شود و مفاسدی که به واسطه جواز از آنها احتراز می‌شود، خیلی بیش از مفاسد تلقیح حرام است و از طرفی بنا برمذهب عدلیة احکام ثبوتاً وعدماً دائر مدار مصالح و مفاسد هستند؛ پس در اینجا هم باید قائل به جواز این عمل شویم؛ لذا گفته شده:

الثالث (از ادله جواز):... المصلحة التی یلزم تحصیلها فی تجویز التلقیح

---

۱. تقریرات درس خارج استاد علیدوست، المکاسب المحرمه، النوع الرابع، ص ۴۰۳.

والمفسدة التی یلزم التحرز عنها فی عدم تجویزها.[1]

اشکالات

عقل به راحتی قادر به تشخیص مناطات احکام نیست و این مسئله اگر هم وجود داشته باشد، ضوابطی دارد که باید مراعات شود و از طرفی عقل قادر به تشخیص عناوین مزاحم هم نیست و تشخیص آنها بر عهده شارع مقدس است و اگر باب اینگونه استدلالات، بدون ضابطه در فقه باز شود، ممکن است دچار همان استحسان و... عامۀ شویم. در این زمینه گفته شده است:

> اللازم علی الفقهاء و الباحثین فی تمسکهم بالمصلحة و دفع المفسدة فی الابحاث الفقهیة واظهار الرأی و الإفتاء ملاحظة الضوابط الفقهیة؛ إذ لا ریب فی أن المصالح و المفاسد ذات مراتب مختلفة یزاحم بعضها بعض و لیس الإستناد الیها سهلاً یسیراً من دون ملاحظة الضوابط و القواعد.[2]

ادله عدم جواز (تلقیح یا ادخال نطفه در رحم اجنبیه)

ادله عدم جواز دو قسماند؛ وجوه عامه که در تمام موارد صورت اول (یعنی زن صاحب رحم دارای شوهر باشد یا نه و محرم باشد یا نه) جریان دارند و وجوه خاصه که فقط درموارد خاصی از آن جاری می‌شوند. در ادامه به بررسی این ادله میپردازیم:

۱. آیات قرآن

۱ـ۱. ﴿**وقل للمومنات یغضضن من ابصارهنّ ویحفظن فروجهنّ**.﴾[3]

«درعبارت ﴿**یحفظن فروجهن**﴾ متعلق حفظ بیان نشده است؛ پس بر اساس این اصل که حذف متعلق دلالت بر عموم دارد لازم است که زنان مومنه فروج خود را از هر چیزی حفظ کنند؛ از نگاه، لمس و مواردی مثل ورود نطفه بیگانه در آن و تلقیح آن که همین مورد بحث ما است.»[4]

اشکالات:

در اشکال بر استدلال به این آیه این‌طور گفته شده:

۱. همان.

۲. همان.

۳. سوره نور، آیه ۳۱.

٤.تلقیح مصنوعی، ص ۸۹.

۱. اینکه می‌گویند حذف متعلق دلالت بر عموم دارد، پشتوانه و مستندی ندارد و از مشهوراتی است که اصل و ریشه‌ای نداشته و ادعایی است بدون دلیل که در استعمالات عرب، موارد نقض فراوانی برای آن وجود دارد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود اجتنب عن الخمر، منظور اجتناب از شرب و دست زدن به آن و مثل آن است نه همه احترازها واجتناب‌ها.

بنابراین در مواردی که حکمی‌کلی بیان می‌شود و متعلق آن محذوف است، باید از راه قرینه مناسبت حکم و موضوع، ببینیم متعلق چیست و مناسبات کلامی و قرائن عرفی چه اقتضایی دارد.

در اینجا نیز قرینه تناسب حکم و موضوع اقتضا می‌کند که مراد از حفظ فرج آن باشد که از لمس و نگاه و وطی غیر شوهر حفظ شود و هیچ دلالتی بر مطلق حفظ ندارد.

بر فرض که از آیه شریفه عموم حفظ را استظهار کنیم، به قرینه سیاق آیه و فقره قبل از آن، که می‌فرماید: ﴿**قل للمومنات یغضضن من ابصارهن**﴾ می‌فهمیم که آیه شریفه ظهور در حفظ فرج از غیر دارد؛ یعنی در رابطه با غیر باید حفظ فرج کند و در جایی که خود زن نسبت به فرج خود کاری انجام دهد، آیه ساکت از آن است؛ مثلا اگر خود زن نطفه اجنبی را در فرج خود داخل کند، ظاهر آیه شامل آن نمی‌شود.

۲. در برخی از روایاتی که در تفسیر آیه شریفه وارد شده، امام علیه السلام مقصود از فرج را در این آیه مشخص کرده و فرموده در هر کجای قرآن که کلمه فرج آمده باشد، مقصود زنا است، جز این آیه که در آن مقصود نگاه کردن است؛ در این صورت، این آیه شریفه، به اولویت قطعیه، زنا را نیز بر زن حرام می‌داند؛ اما مقام ما معلوم نیست از مصادیق آیه باشد.

برای نمونه یکی از این روایات را می‌آوریم:

> مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ... ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَ تَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهَا وَ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةَ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ.**[1]

البته این روایات با ضعف سند مواجه هستند، مگر آنکه مرسلات صدوق را حجت

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص۱۶۵، أبواب جهاد النفس، باب ۲، ح ۱.

بدانیم»[1]

۳. «ان الفرج فی الاصل الشقّ بین الشیئین ومنه ما بین الرجلین وکنی به عن السوأة کثرةً حتی صار کالصریح فیه... والرحم موضع تکوین الولد ووعاوه فی البطن فالفرج والرحم غیران فکیف یدل الدلیل الدال علی حفظ الفرج علی حفظ الرحم؟ والقول بان حفظ الاول یدل علی حفظ الثانی لایسمع بعد عدم الدلالة لفظاً و عدم الاولویة مناطاً.»[2]

٤. «أنّ المنصرف القطعي من حفظ الفرج علی النساء أن لا یستمتع بفرجه منهنّ و أن لا یباشرهنّ بفرجه بالجماع و سائر الاستمتاعات، فحفظ الفرج علیهنّ کنایة عن خصوص الاستمتاع منهنّ بالفرج، و لا یعمّ مثل صبّ قطرة من ماء خرج من الفرج بواسطة الانبوبة في فرجهن.»[3]

۵. ممکن است مفاد آیه اینگونه باشد که «مومنات باید چشم خود را از نگاه حرام بپوشانند و همینطور فرج خود را از حرام حفظ کنند» که در این صورت، تمسک به آیه برای اثبات حرمت اجاره رحم تمسک به عام در شبهه مصداقیه عام خواهد بود؛ زیرا حرام بودن ادخال منی در فرج و تلقیح درون رحم مشکوک است؛ پس اگر بخواهیم برای اثبات حرمت به این آیه تمسک بکنیم این تمسک به عام در شبهه مصداقیه آن خواهد بود که جایز نیست؛ زیرا حکم موضوع خود را اثبات نمی‌کند؛ بلکه لازم است موضوع در مرتبه سابق از حکم ثابت باشد تا حکم شامل آن بشود.

رد اشکال اول

در رد اشکال اول می‌توان گفت که یکی از امور مربوط به فرج، داخل نمودن منی اجنبی در آن است و دستور به حفظ فرج به صورت مطلق شامل حفظ آن از دخول منی اجنبی در آن هم می‌شود و اگر این آیه را به عرف بدهیم، لزوم حفظ فرج از دخول منی اجنبی را از آن برداشت می‌نماید.

رد اشکال سوم

اگر این جمله به عرف داده شود که «فرجت را حفظ کن» ظاهراً عرف از آن لزوم حفظ رحم را هم برداشت می‌کند واین برداشت یا به دلیل تناسبات حکم و موضوع است یا اینکه فرج را به دلیل متصل بودن با رحم، شامل رحم هم می‌داند یا به دلیل این است که حفظ فرج ملازم با حفظ رحم هم هست و یکی از امور مربوط به رحم

۱. تلقیح مصنوعی، ص ۹۰ – ۹۵.

۲. تقریرات درس خارج استاد علیدوست، المکاسب المحرمه، النوع الرابع، ص۳۸۵.

۳. کلمات سدیده، ص ۸٦.

مسئله استیلاد و تکون ولد در آن است، پس از آیه ممنوعیت آن برداشت می‌شود؛ بنابراین حفظ فرج با حفظ رحم تلازم دارد و حفظ رحم شامل حفظ آن از تکون ولد اجنبی هم می‌شود.

پاسخ از رد اشکال سوم

به نظر می‌رسد که اشکال انصراف وارد باشد؛ پس به راحتی نمی‌توان از کنار آن گذشت، به‌خصوص که ممکن است عرف به تناسبات حکم و موضوع حفظ فرج در آیه را مربوط به امور جنسی و مسائل مربوط به حیا وعفت بداند نه مثل تلقیح که ربطی به این امور ندارد و اگر انصراف هم نباشد لااقل قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد (بنابراین مبنا که مضر به اطلاق باشد)، به خصوص با توجه به این نکته که در زمان صدور این موضوع مطرح نبوده است؛ لذا نمی‌توان حکم تلقیح را از آیه استخراج نمود و آیه نسبت به این صورت اجمال دارد و باید سراغ سایر ادله برویم؛ البته نسبت به ادخال منی اجنبی در رحم می‌توان اطلاق آیه را پذیرفت؛ زیرا همان گونه که بیان شد، اگر این آیه به عرف داده شود، لزوم حفظ فرج از ادخال منی اجنبی را از آن برداشت می‌نماید و به نوعی ادخال منی اجنبی را منافی با حیا و عفت می‌داند.

۱ـ۲. ﴿والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فإنّهم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون.﴾[1]

صدر آیه اینطور می‌فرماید مردان مؤمن کسانی هستند که فروج خود را در برابر دیگران مطلقاً حفظ می‌کنند (به قرینه حذف متعلق)؛ یعنی اجازه نمی‌دهند زن اجنبیه به فرج آنها نگاه کند یا زن اجنبیه فرج آنها را لمس کند و... همچنین اجازه نمی‌دهند نطفه آنها در رحم زن اجنبیه قرار گیرد و تلقیح شود.

در استدلال به ذیل برخلاف استدلال به صدر نیازی به قاعده حذف متعلق و استفاده عموم از آن نیست.

طبق ذیل آیه معنی این طور است: کسانی که غیر از ازدواج و ملک یمین را اراده کنند، از ستمکاران و تجاوزکاران هستند. در این آیه کلمه ﴿**وراء ذلک**﴾ اطلاق دارد؛ یعنی اگر مردان برای غیر از این دو دسته فروج خود را حفظ نکنند، مطلقاً از ستمکاران خواهند بود.

۱. سوره مومنون، آیه۵ – ۷؛ سوره معارج، آیه۲۹ – ۳۱.

بدیهی است که یکی از مصادیق ﴿**فمن ابتغی وراء ذلک**﴾ آن است که مرد نطفه خود را در رحم زن اجنبیه قرار دهد؛ و با آن تلقیح صورت دهد. پس هم ادخال و هم تلقیح حرام است.

خطاب ﴿**والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم...**﴾ مخصوص مردان است؛ زیرا اولاً این آیات در مورد مومنون است که جمع مذکر سالم است و ثانیاً استثنای «**ازواج و ما ملکت ایمانهم**» دلیل بر این مطلب است؛ زیرا بین زنان و بین ملک یمین اباحه‌ای در فرج وجود ندارد؛ مگر آنکه از باب قاعدهٔ اشتراک وارد شویم که آن هم اشکالات خاص خودش را دارد و در نهایت چیزی بیشتر از آیه قبل ثابت نمی‌کند و اشکالات آن گذشت.

مناقشه در استدلال به آیه:

۱. ظاهراً مسئله حفظ فرج توسط مرد ربطی به قرار دادن نطفه او در رحم اجنبیه ندارد و این دو عنوان و مقوله، از یکدیگر جدا هستند. بله! ممکن است قرار دادن نطفه مستلزم نگاه یا لمس حرام بر فرج مرد باشد که آنها طبق آیهٔ حرام است، ولی این ربطی به نفس قرار دادن نطفه با دستگاه ندارد و قراردادن از مصادیق عدم حفظ فرج نیست.

۲. دلیل اخص از مدعی است و شامل مواردی نمی‌شود که بدون اطلاع مرد نطفه او را تلقییح کنند.

۳. «به دو دلیل و قرینه می‌توانیم بگوییم که مراد از حفظ فرج در این آیه، حفظ آن از زنا و سایر مسائل التذاذی و جنسی می‌باشد و همچنین عبارت ﴿**ما وراء ذلک**﴾ نیز به هر گونه استفاده نامشروع جنسی، با غیر همسر و کنیز اشاره دارد:

الف– قرینه داخلیه‌ای که در آیه وجود دارد، یعنی استثنای همسر و کنیز؛ چه اینکه ارتباط مرد با این افراد عادتاً از طریق مقاربت و لمس است نه شکل دیگر؛ بنابراین مراد از ﴿**فمن ابتغی وراء ذلک**﴾ نیز مقاربت و سایر مسائل جنسی نامشروع می‌باشد؛ زیرا این قسمت از آیه در دلالت و سعه و ضیق آن تابع ما قبل است؛ البته ممکن است اشکال شود که استثنای همسر و کنیز اثبات نمی‌کند که مستثنی منه هم خاص باشد.

ب– با توجه به روایاتی که در ذیل آیه سورهٔ نور ذکر کردیم، مقصود از حفظ فرج در این آیه هم، حفظ آن از زنا می‌باشد؛ چون آن روایات بیان داشتند که در همه جای قرآن مگر در آیه ۳۱ سورهٔ نور، مراد از حفظ فرج حفظ آن از زناست.»[1]

٤. ممکن است در آیه ادعای انصراف هم از مثل تلقیح هم مطرح شود، به‌خصوص

۱. تلقیح مصنوعی ص ۹۸

که این مسئله در آن زمان‌ها وجود نداشته و نیازی نبوده که حکم آن بیان شود. بله! به صورت کلی حکم آن با اصول عملیه بیان شده است ولاأقل باید بگوییم که نمی‌توان حکم این مسئله را از آیه استفاده نمود و آیه نسبت به آن اجمال دارد ولو انصراف هم بدون دلیل باشد.

۵. ممکن است گفته شود مفاد آیه این است که «مومنان فرج خود را از محرمات حفظ می‌کنند مگر در مورد همسر و کنیز خود که اینها منعی ندارد» و در این صورت، استفاده از آیه برای اثبات حرمت مورد ما تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه آن خواهد بود؛ چون حرام بودن مورد ما اول الکلام است و موضوع آیه، حفظ فرج از محرمات است.

٦. «سیاق آیات حفظ الفرج یهدی الی انه تبارک وتعالی کان فی بیان آیات سورة النور بصدد بیان شرائع کلیه من وجوب غض البصر وحفظ الفرج وحرمه ابداء الزینه ونحوها؛ وفی آیات سورة المومنون والمعارج والاحزاب بصدد بیان حالات المومنین وافعالهم وحالات المومنات وافعالهن وسردها من الواجب والمندوب والمحمود ولا یثبت اکثر من ذلک ومنه حکم التلقیح من المنع والجواز لا اعنی بذلک ان الآیات منصرفة عنه حتی نطالب بالدلیل و نواخذ باقامته بل نقول: ان معنی ظهور کلام فی شیئ انه قالب له عند مخاطبی الکلام والقوالب الماتی بها فی الآیات المبحوث عنها لیست قوالب لبیان مثل حکم التلقیح فلیست ظواهر فیه فلا اطلاق لها فیه.»[1]

ظاهراً منظور از اشکال این است که با توجه به قرائن حالیة و مقالیة محفوف به آیة و سیاق آن، اطلاقی در آن نسبت به مورد ما وجود ندارد.

جواب از مناقشات

می‌توان ادعا کرد که هیچکدام از اشکالات یاد شده نمی‌تواند استفادهٔ عرفی در مورد لزوم حفظ فرج از ادخال منی آن در فرج اجنبیه را مورد خدشه قرار دهد؛ به‌خصوص در جایی که قصد مرد تلقیح نطفه خود با اجنبیه باشد که عرفا ابتغاء وراء ذلک بر او صدق می‌نماید.

تقیید لزوم حفظ به محرمات وجهی ندارد به خصوص با توجه به استثناء ازواج و اماء که تمتع از آنها حلال است و از مستثنی منه خارج شده‌اند پس معلوم می‌شود که مستثنی منه اعم از محرمات است و اینکه در آیهٔ قبل چنین ادعایی شده بود به این دلیل بود که حفظ فرج در سیاق امر به غض بصر بود و امر به غض بصر از همه چیز نیست؛ پس محتمل است

۱.تقریرات درس خارج فقه استاد علیدوست، المکاسب المحرمه، النوع الرابع، ص ۳۸۵.

که مراد غض بصر از حرام باشد؛ پس حفظ فرج که در سیاق آن آمده است هم منظور حفظ از حرام باشد ولی در اینجا چنین نکته ای وجود ندارد.

۱ـ۳ ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن.﴾[1]

در استدلال به این آیه بر حرمت ادخال منی اجنبی این‌طور گفته شده:

> الفاحشة اصلها الفحش، و هذة المادة تدل کما نص علیه ابن فارس علی قبح فی الشیء و شناعة،والفاحشة کما قال ابن سیدة هی کل قبیح من قول أو فعل ولا اختصاص لها بالزناء و نحوه من القبائح... ومن الموکد أن منها عند العرف تعمد ادخال المرأة منی غیر زوجها فی مهبلها لتحمل منه،فانه یعد لدی العرف عملاً قبیحاً و فعلاً شنیعاً وان لم یکن یضاهی الزناء فی القبح و الشناعة الا أنه دونه بقلیل، ولذلک لا یوجد من یرضی أن تقوم أمه أو اُخته أوبنته بحقن نفسها بمنی رجل غریب لتصبح أمّاً من غیر زوجها؛ فهذا العمل یعدّ من الفواحش، فیکون محرماً بمقتضی عموم الآیة الکریمة.[2]

در اشکال بر این استدلال این‌طور گفته شده:

«اولاً معلوم نیست که فاحشة به معنای هر عمل یا قول قبیحی باشد بلکه همان طور که راغب اصفهانی به آن تصریح دارد فاحشة به معنای ما عظم قبحه من الاقوال والافعال است و اینکه حامله شدن زن از نطفهٔ اجنبی در تمام موارد از عظائم قبائح باشد، اول الکلام است.

و ثانیاً بر فرض به قرینه سیاق آیات بپذیریم که منظور از فواحش آن چیزی است که انسان با عقل و فطرتش قبح آن را درک می‌کند، ولی منظور عقل و فطرت پاک وسالم از هوا و هوس و تقالید و آداب و رسوم باطل است و معلوم نیست که حکم عرف به تقبیح تلقیح در همه فروض از روی فطرت سالم باشد، به‌خصوص که همین عرف صیغه را هم تقبیح می‌کند در صورتی که حلیت آن از اوضح واضحات است.»[3]

جواب از اشکال دوم

به نظر می‌رسد که حکم عرف به تقبیح مورد ما از روی عادات باطل نباشد بلکه حکم عرف در اینجا از باب حکم متشرعه بما هم متشرعه و به خاطر فهم عرفی از

---

۱. سوره انعام، آیه ۱۵۱.

۲. وسائل فی الانجاب الصناعی، ص ۵۲.

۳. همان، ص ۵۳.

برخی از ادلة مثل ادله حرمت زنا و...باشد که توضیح بیشتر در جای خودش خواهد آمد.

۲. روایات مسئلة (حرمت ادخال نطفه یا تلقیح در صورت اول)

۲-۱. صحیحه علی بن سالم

روایتی که ثقة الاسلام کلینی در کافی،[1] شیخ صدوق در عقاب الاعمال[2] و محدث برقی در محاسن[3] نقل کرده‌اند و متن آن بر طبق نقل وسائل این طور است:

> مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عن عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلًا أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ.**
>
> وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَ رَوَاهُ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ مِثْلَهُ.[4]

سند روایت:

علی بن ابراهیم:

نجاشی او را توثیق نموده و در موردش این‌طور گفته است:

> علي بن إبراهيم بن هاشم أبو الحسن القمي ثقة في الحديث ثبت معتمد صحيح المذهب سمع فأكثر....[5]

ابراهیم بن هاشم:

این فرد توثیق صریحی ندارد، ولی علی‌التحقیق ثقه است، زیرا در مورد او گفته شده: «إنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم»[6] و با توجه به اینکه قمیین سخت‌گیری خاصی در اخذ حدیث داشتند و حدیث را از هر کسی قبول نمی‌کردند، این عبارت بر وثاقت ابراهیم

---

۱. اصول کافی، باب الزانی، ج ۵، ص ۵٤۱، ح ۱.
۲. ثواب الاعمال، ص ۲٦۳.
۳. محاسن، ج، ص ۱۰٦.
٤. وسائل الشیعه، باب تحریم الانزال فی فرج المراه المحرمه، الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۱۷، ح ۲۵۷۱۷.
۵. معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۱۹۳.
٦. نفس المصدر، ج ۱، ص۳۱٦.

دلالت می‌کند.[1]

عثمان بن عیسی:

این فرد در ابتدا واقفی بود؛ ولی توبه کرد. طبق یک قول هم از اصحاب اجماع است و در مورد او اکثار اجلا هم صادق است؛ زیرا افرادی مثل احمد بن محمد بن عیسی و بن خالد و حسین بن سعید و... از او فراوان روایت دارند و صفوان بن یحیی هم – که یکی از سه نفری است که در موردشان گفته شده است: «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه» – از او روایت دارد؛[2] ضمناً شیخ طوسی در «عده الاصول»[3] او را جزء واقفیه ثقه آورده و از مجموع این قرائن معلوم می‌شود که عثمان بن عیسی ثقه است.

در کتاب معجم رجال الحدیث در مورد عثمان بن عیسی این‌طور بیان شده است:

> لا ینبغي الشک في أن عثمان بن عیسی کان منحرفا عن الحق و معارضا للرضا علیه السلام، و غیر معترف بإمامته و قد استحل أموال الإمام علیه السلام، و لم یدفعها إلیه و أما توبته و رده الأموال بعد ذلک فلم تثبت فإنها روایة نصر بن الصباح و هو لیس بشيء و لکنه مع ذلک کان ثقة بشهادة ابن قولویه و الشیخ و علي بن إبراهیم و ابن شهرآشوب المؤیدة بدعوی بعضهم أنه من أصحاب الإجماع.[4]

علی بن سالم:

این فرد همان علی بن ابی‌حمزه است که واقفی است؛ ولی روایات زیاد اصحاب از او ظاهراً قبل از وقف است؛ یعنی زمانی که امامی بوده؛ بنابراین روایاتی که در سندشان واقع است مشکل سندی ندارند.[5]

ضمناً شیخ در کتاب «العده»[6] او را از واقفیه موثق شمرده و اجلاء اصحاب مثل «صفوان»

---

۱. ر.ک: تقریرات درس خارج آیت الله شبیری، کتاب النکاح، درس ۴۲۲.

۲. ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج۱۱، ص۱۱۷.

۳. «و إن کان ما رووه لیس هناک ما یخالفه، و لا یعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أیضا العمل به إذا کان متحرجا في روایته موثوقا في أمانته، و إن کان مخطئا في أصل الاعتقاد. و لأجلما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحیة مثل عبد الله بن بکیر و غیره، و أخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، و علي بن أبي حمزة، و عثمان بن عیسی، و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعة.» (العده، ج ۱، ص ۱۵۰)

٤. معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۱۲۰.

۵. رک تقریرات درس خارج فقه آیت الله شبیری، کتاب النکاح، درس ٥٦١ و ۷۲۱.

٦. عبارت شیخ در پاورقی شماره ۲ گذشت.

و «ابن ابی‌عمیر» و «جعفر بن بشیر» و «بزنطی» هم از او روایت کرده‌اند؛[1] مجموع این قرائن بر وثاقت علی بن سالم دلالت می‌کند.

دلالت روایت:

ابتدا لازم است چند تعبیر را که در این روایت آمده است توضیح بدهیم:

الف- نطفه چیست؟

در لسان العرب در مورد نطفه اینطور گفته شده:

> النُّطْفَة: الماء القليل يبقى في الدَّلْو عن اللحياني أَيضاً، و قيل: هي الماء الصافي، قلَّ أَو كثر، و الجمع نُطَف و نِطَاف، و قد فرق الجوهري بين هذين اللفظين في الجمع فقال: النُّطفة الماء الصافي، و الجمع النِّطَاف، و النُّطفة ماء الرجل، و الجمع نُطَف.[2]

همانطور که ملاحظه می‌شود نطفه هم به معنای آب زلال استعمال می‌شود وهم به معنای آب مرد.

برخی مدعی شده‌اند که نطفه عبارت است از: ترکیب حاصل از اسپرم مرد با تخمک زن؛ از باب مثال در کتاب کلمات سدیده می‌خوانیم:

> و الظاهر أنّ المراد بالنطفة هي المركّبة من منيّ الرجل و بويضة المرأة، و هي أوّل ما يخلق من مبدأ نشوء الإنسان كما في موثّقة إسحاق بن عمّار الواردة في النهي عن شرب الدواء المسقط للحمل من قول أبي الحسن عليه السّلام: **إنّ أوّل ما يخلق النطفة.**[3]

به نظر می‌رسد که این معنا تمام نباشد و گواه بر این مدعی هم علاوه بر کتب لغت، همین روایت علی بن سالم است؛ زیرا در این روایت نطفه را به رجل نسبت داده و گفته «**رجل اقر نطفته**» و عرف از این عبارت می‌فهمد که نطفه همان آب مرد است که به مرد نسبت داده شده نه مرکب از آب مرد و اسپرم زن والا تعبیر «نطفته» درست نبود.

آنچه در برخی از روایات آمده، مثل تعبیر «**اول ما یخلق الله النطفة**» معنای مجازی نطفه است که به دلیل نقش موثر ماء الرجل در ساختن ترکیب حاصله، از باب تسمیه کل به اسم

---

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

۲. لسان العرب، ج ۹، ص ۳۳۵.

۳. کلمات سدیده ص ۸٤

جزء، به آن نطفه گفته شده است؛ البته محتمل است در همین مورد هم نطفه به همان معنای آب مرد باشد؛ زیرا عرف خلقت انسان را خصوصاً در آن زمان به مرد نسبت می‌داد و اولین مرحلهٔ سیر خلقت هم همان آب مرد است.

پس نطفه همان آب مرد و منی او است، مگر آنکه قرینه‌ای بر خلاف آن داشته باشیم.

ب مقصود از اقرار نطفه چیست؟

از دو منظر می‌توان به ارتباط جنسی زن و مرد بیگانه توجه کرد:

اول: نزدیکی و مقاربت آنها با یکدیگر. در اینجا مقاربت از روی زنا، گاهی با قرار دادن نطفه در رحم زن همراه است وگاهی شخص زانی صرفاً دخول می‌کند و نطفه را در رحم زن قرار نمی‌دهد.

دراین فرض مرد خواه نطفه را در رحم زن قرار بدهد یا ندهد، زنا محسوب می‌شود.

دوم: قرار دادن منی در رحم زن بیگانه.

در این فرض مقاربت و نزدیکی زناکننده را مورد نظر و توجه قرار نمی‌دهیم؛ بلکه توجه خود را به قرار دادن نطفه در رحم زن، خواه ناشی از نزدیکی و دخول باشد یا به هر وسیله دیگر، معطوف کرده‌ایم.

پر واضح است که میان فرض اول و دوم، عموم و خصوص من وجه است و در واقع آنجا که بخواهیم درباره میزان معصیت و گناه قرار دادن نطفه در رحم زن اجنبیه و تولید ولد زنا، سخن بگوییم، فرقی نمی‌کند که این نطفه‌گذاری، ناشی از نزدیکی و دخول باشد یا بدون آن، مانند آنکه مردی منی خود را با وسیله‌ای در رحم زن بیگانه قرار دهد و موجب تکوین فرزندی در رحم او شود.

این روایت درصدد بیان زنا و مقاربت از حرام و گناه و معصیت آن نیست؛ چه گناه و معصیت زنا برای همه افراد واضح و مبرهن است و خداوند متعال در قرآن کریم صریحا دستور داده است که حتی به زنا نزدیک نشوید؛ بلکه روایت، به فرض دوم اشاره دارد؛ که آن غیر از مطلق زنا و بالاتر از آن است، اینکه زناکننده، آنقدر گستاخ و بی‌شرم باشد که بخواهد نطفه خود را در رحم زن اجنبیه قرار دهد و موجب تکوین جنینی از حرام شود؛ از این روی این شخص را به اشد عذاب در روز قیامت محکوم فرموده و اصولاً شارع مقدس مخالف این مطلب است که انساب مختلط شود و نظام خانواده از هم گسیخته گردد.

اگر اقرار نطفه در رحم زن اجنبیه حرام شد، این حکم اطلاق دارد و فرقی نمی‌کند که

اقرار نطفه از راه مقاربت باشد یا با وسیلهٔ دیگری صورت گیرد.

برای تایید، می‌توان روایتی با مضمون مشابه از کتاب الجعفریات و دعائم الاسلام آورد در کتاب الجعفریات و دعائم الاسلام به نقل از امیرالمومنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه وآله این طور آمده است:

أخبرنا عبد الله أخبرنا محمد حدثني موسى قال حدثنا أبي عن أبيه **عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين عن أبيه عن علي** عليهم السلام **قال قال رسول الله** صلى الله عليه و آله **ما من ذنب أعظم عند الله** تبارک و تعالى **بعد الشرک من نطفة حرام وضعها امرؤ في رحم لا تحل.**[1]

قابل ذکر است که وجه تعبیر به تایید این است که اولاً در اعتبار کتاب الجعفریات اشکال وجود دارد و ثانیاً تعبیر روایت در اینجا نطفهٔ حرام است و اینکه نطفهٔ در ما نحن فیه نطفهٔ حرام باشد، اول کلام است.

اشکال اول و پاسخ به آن

به نظر می‌رسد استفاده چنین اطلاقی از روایت به دو دلیل، مشکل و ناتمام باشد:

اولاً در روایت، اقرار نطفه به خود مرد نسبت داده شده و گفته: «**رجل اقر نطفته**»؛ بنابراین ولو اطلاق مذکور را بپذیریم و اقرار را مقید به مباشرت و مقاربت نکنیم، اما باز هم همهٔ فروض مسئله را شامل نخواهد بود؛ زیرا معمولاً خود مرد نیست که نطفه خود را در رحم زن اجنبیه قرار می‌دهد؛ بلکه پزشکان این کار را انجام می‌دهند و در برخی از موارد هم خود مرد خبر ندارد نطفه او را در رحم چه کسی قرار می‌دهند؛ آیا در این موارد صدق می‌کند که «**رجل اقر نطفته**»؟

ثانیاً در کنار اطلاق مذکور، این احتمال وجود دارد که روایت خصوصیتی را برای استقرار نطفهٔ ناشی از مقاربت قائل باشد، به طوری که فرض مقاربت میان زن و مرد در روایت مفروغ است و لذا به آن اشاره‌ای نشده است؛ بنابراین با نگاه عرفی، احتمال خصوصیت داشتن این فرض بسیار بالا می‌باشد به خصوص که در کلام هم قرائنی بر اینکه بیان ناظر به همین فرد است موجود است؛ به عبارت دیگر، روایت ظهور در این دارد و ما احتمال این خصوصیت را می‌دهیم که مسئله مقاربت موضوعیت داشته باشد و به صرف اینکه مرد نطفه خود را ولو بدون مقاربت در رحم زن بیگانه قرار دهد، مشمول اشدیت عذاب قرار نگیرد. پس معلوم نیست که روایت شامل ما نحن فیه شود و لذا

۱. الجعفریات، ص۹۹، باب مقدار عذاب الزانی؛ دعائم الاسلام، ج ۲، ص ٤٤٨، ح ١٥٦٤.

نمی‌توان از روایت استفاده نمود.

به نظر می‌رسد در بعضی موارد بتوان فعل را به سبب نسبت داد و این موارد به اختلاف مواد و هیئت ها بستگی دارد و در مواردی است که استناد فعل به سبب اقوای از مباشر باشد و در اینجا هم به نظر می‌رسد بتوان اقرار نطفه را به مرد نسبت داد و لو مباشر مرد نباشد؛ زیرا در اینجا بر این مرد صدق می‌کند که «رجل اقر نطفته فی رحم حرام» و در حقیقت در اینجا سبب بسیار اقوای از مباشر است و مباشر در حد وسیله‌ای بیش نیست مگر در مواردی که این کار بدون اطلاع مرد صورت پذیرد.

در پاسخ به اشکال بعد هم می‌توان گفت: احتمال خصوصیت برای زنا مردود است؛ زیرا عرف در برخورد با این روایت برای زنا خصوصیتی قائل نیست؛ به‌خصوص که در روایت «رجل» وارد شده است نه «زان» و این مطلب را به ذهن متبادر می‌کند که خود اقرار نطفه برای حرمت موضوعیت دارد نه اقرار زانی بما هو زانی و نکته دیگر اینکه تعبیری مثل «**اقر نطفته**» نشان می دهد که تکیه روی اقرار نطفه است نه زنا.

اگر عدم اطلاق در روایت را بپذیریم، خصوصیت زنا خیلی مهم است و عرف آن را الغاء خصوصیت نمی‌کند و تعبیر به «**رجل**» و «**اقرّ نطفته**» هم با فرض عدم اطلاق و انصراف به متبادر تعبیر غیر مناسبی نیست.

اشکال دوم و پاسخ به آن

«ان لزوم التناسب بین الجرم وعقوبته یقتضی ان یکون المراد بالاقرار هو الزنا الذی کان فاعله من اشد الناس عذابا یوم القیامة... لا مثل وضع النطفة الامشاج فی رحم من دون قصد سوء و فساد.»[1]

در ردّ اشکال دوم باید گفت که ما به ملاکات احکام دسترسی نداریم و شاید همین القاء نطفه در رحم اجنبیه از هر راهی که باشد به خاطر مفاسدی که بر آن بار است، دارای شدیدترین عذاب‌ها باشد و شارع مقدس از مفاسد آن اطلاع دارد؛ مفاسدی که شاید به مراتب شدیدتر از مفاسد زنای صرف باشد.

در ارتکاز عرفی متشرعه این است که عقوبت زنا شدیدتر از مجرد وضع نطفه است؛ زیرا در نظر آنها مباشرت حرام بسیار قبیح‌تر و زشت‌تر از این است که با وسیله‌ای بدون اینکه حتی نگاه به صورت زن بکند، مقداری از منی خودش را در رحم زن قرار دهد؛ آن هم بدون آنکه زن یا مرد التذاذی داشته باشند و این ارتکاز عرفی و لو صحیح هم نباشد، باعث عدم

۱. تقریرات درس خارج فقه استاد علیدوست، المکاسب المحرمه، ص ۳۸۷.

اطلاق در روایت و حمل آن بر زنا می‌شود؛ البته زنا به همراه اقرار نطفه که موجب اختلاط هم هست و لااقل عرف اطلاق نمی‌فهمد و موید این ارتکاز روایت آتی است که از یکصد ضربه شلاق، بیست ضربه برای وضع نطفه است.

اشکال سوم و پاسخ به آن

به نظر می‌رسد عبارت «**اقر نطفته فی امراة...**» چیزی شبیه به وصف باشد که به وجه اشدیت عذاب اشاره دارد؛ به عبارت دیگر، روایت اشاره به همان زنا دارد ولی از آنجا که زنا معمولاً ملازم با اقرار نطفه در رحم اجنبیه است، به جای زنا از آن نام برده تا اشاره‌ای باشد به وجه اشدیت عذاب که همان استقرار نطفه در رحم اجنبیه است که باعث پیدایش فرزند نامشروع و اختلاط میاه و انساب و مفاسد دیگر می‌گردد.

در ردّ اشکال سوم باید بگوییم: بر فرض اقرار نطفه مشیر به حکمت باشد، ولی بر خلاف مشهور که می‌گویند «الحکمه لا تعمم و لا تخصص» قول صحیح این است که «الحکمة تعمّم ولا تخصّص» و در اینجا هم هر جا اقرار باشد، اشدیت عذاب و در نتیجه حرمت وجود دارد.

نتیجه:

به راحتی نمی‌توان از کنار این روایت گذشت و به نظر می‌رسد دلالت روایت بر حرمت القاء نطفه در رحم اجنبیه تمام باشد؛ البته نکته‌ای که وجود دارد این است ورود نطفه به رحم اجنبیه، مقدمهٔ منفعت مقصوده در اجارهٔ رحم است نه خود منفعت؛ البته مقدمه‌ای که ممکن است منحصر باشد و به همین دلیل، باعث بطلان اجارهٔ رحم در فرض مورد بحث باشد.

۲ـ۲. روایت سلیمان بن داود:

روایتی است که مرحوم صدوق در دو موضع از کتاب من لا یحضره الفقیه[1] و نیز در خصال نقل فرموده و متن آن مطابق نقل خصال چنین است:

حدثنا محمد بن الحسن رضي الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود قال سمعت **غير واحد من أصحابنا يروي عن أبي عبدالله** عليه السلام **أنه قال قال النبي** صلى الله عليه و آله **لن يعمل ابن آدم عملا أعظم عند الله** تبارک و تعالى **من رجل قتل نبيا أو إماما أو هدم الكعبة التي جعلها الله** عز و جل **قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في**

۱.. من لا یحضره الفقیه، باب النوادر، ج ۳ص۵۵۹، ح ۴۹۲۱ و باب ما جاء فی الزنا، ج۴، ص۲۰، ح ۴۹۷۷.

امرأة حراماً.[1]

دو اشکال در سند این روایت وجود دارد:

۱. «قاسم بن محمد» به قرینه راوی از او و مروی عنه او همان القاسم بن محمد الاصفهانی یا الاصبهانی است که باز به همین قرینه، لقب القمی هم دارد و شاید در هر دو جا زندگی می‌کرده و لذا به هر دو جا منسوب شده است.

نجاشی درباره او گفته است:

> القاسم بن محمد القمي يعرف بكاسولا، لم يكن بالمرضي.[2]

غضائری درباره او گفته است:

> القاسم بن محمد الأصفهاني كاسولة أبو محمد حديثه يعرف تارة و ينكر أخرى و يجوز أن يخرج شاهدا.[3]

شیخ در فهرست در مورد او گفته:

> القاسم بن محمد الأصفهاني المعروف بكاسولا. له كتاب. أخبرنا جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن أحمد بن أبي عبد الله عن القاسم بن محمد.[4]

خلاصه اینکه قاسم بن محمد توثیق روشنی ندارد و بالاتر تعابیری مثل «لم یکن بالمرضی» هم در مورد او وارد شده که به احتمال زیاد دال بر ضعف است.

تنها نکته در مورد او آن است که اجلائی چون ابراهیم بن هاشم (بیش از ۳۶ مورد)، سعد بن عبدالله (بیش از ۲۶ مورد) و علی بن محمد القاسانی (بیش از ۳٤ مورد) از او روایت دارند و این تعداد روایت از طرف بزرگانی چون ابراهیم بن هاشم و سعد بن عبدالله می‌تواند مشکل او را حل کند و لو اینکه علی بن محمد القاسانی را از اجلاء اصحاب به حساب نیاوریم زیرا اکثار اجلاء در مورد کسی که توثیق و تضعیف صریحی ندارد و حتی در مورد کسی که تضعیف صریح دارد، در حقیقت نوعی شهادت عملی بر وثاقت آن فرد است و روش اجلاء از اصحاب این نبود که از ضعفاء اکثار نقل داشته باشند و اکثار اجلاء بنا بر نظر بزرگان فن، حتی بر تضعیفات صریح علمای رجال هم

۱. الخصال، ج۱، ص ۱۲۰، ح ۱۰۹.
۲. رجال نجاشی، ص ۳۱۵، رقم ۸٦۳.
۳. رجال غضائری، ص ۸٦، رقم ۱۱۳.
٤. فهرست، ص ۳۷۲، رقم ۵۷۸.

مقدم است؛ زیرا شهادت عملی بر وثاقت است و شهادت عملی بر شهادت قولی مقدم است.[1]

۲. وجود «غیر واحد من اصحابنا» که وضعیت مشخصی ندارند؛ البته این اشکال وارد نیست؛ چون فرد ثقه‌ای مثل سلیمان بن داود بعید است از غیر واحدی از اصحاب – که در آنها حتی یک ثقه هم وجود نداشته باشد– روایت کند.

نتیجه اینکه سند خصال مشکلی ندارد.

این روایت در دو جای فقیه نقل شده است که هر دو روایت دارای سند ضعیف و مرسل هستند.

در مورد دلالت این روایت اینطور گفته شده:

«أنّ ظاهر الحدیث أنّ «إفراغ الماء في امرأة حراما» حرام آخر غیر الإیلاج بها، فلو أولج بها و لم یفرغ ماءه فیها فهو و إن ارتکب الزنا المحرّم إلّا أنه لم یرتکب الإفراغ المحرّم، فالإفراغ في ظاهر الحدیث حرام مستقلّ برأسه.

و بتناسب الحکم و الموضوع یعلم أنّ سرّ حرمة الإفراغ برأسه أنه سبب عادة لانعقاد النطفة بوجه غیر مشروع. فیستفاد من الحدیث أن عقد النطفة بمنيّ الرجل و ببیضة امرأة یحرم الجماع معها حرام شرعا، و هو ما أردناه.

و حیث إنّ ظاهر الفقرة الأخیرة هو من أفرغ ماءه في امرأة یحرم علیه الجماع معها، فتوهم أنّ مفادها من أفرغ إفراغا حراما، و حرمة الإفراغ بالطریق المفروض في محل بحثنا أول الکلام، وسوسة لا یعتنی بها.»[2]

مناقشه در استدلال به روایت:

۱. عبارت «**رجل افرغ ماءه فی امراة**» ظاهراً به این معنا است که مردی خودش را فارغ و خالی از ماء بکند و آن را داخل رحم زن بریزد؛ زیرا افراغ به معنای تخلیه است واین معنا تنها با مجامعت امکان دارد و ظاهراً شامل این مورد نمی‌شود که مقداری از نطفه مرد را بگیرند و با وسائل امروزی داخل رحم زن قرار دهند و اگر از این اشکال هم صرف نظر کنیم، تمام اشکالات روایت قبل به این روایت هم وارد است؛ خصوصاً که این کار را عدل قتل نبی و امام و هدم کعبه قرار داده است و این با زنا مناسب‌تر است تا با مجرد وضع نطفه بدون مباشرت؛ البته جواب آن اشکالات هم گذشت.

۱. این مطلب به نقل از استاد سید محمدجواد شبیری نقل شده است.

۲. کلمات سدیده، ص ۸۳.

۲. ممکن است «**حراماً**» صفت از مصدر محذوف باشد (نه حال یا صفت برای امرأة)؛ به این صورت که «افراغاً حراماً» باشد که این با ظاهر روایت هم سازگارتر است؛ در این صورت روایت از افراغ حرام نهی می‌کند و اینکه تلقیح در این صورت افراغ حرام باشد اول کلام است و نمی‌توان آن را از این روایت استفاده نمود؛ زیرا حکم، موضوع خود را ثابت نمی‌کند؛ بنابراین روایت یا مجمل می‌شود یا ظهور در معنایی دیگر دارد و قابل استفاده برای مدعای ما – که حرمت ادخال منی در رحم اجنبیه است– نیست.

نتیجه:

این روایت دلالتی بر ما نحن فیه ندارد.

۳-۲. روایت اسحاق بن عمار

روایتی است که مشایخ ثلاثة، هر یک با سند خود آن را در کتاب های علل الشرائع[۱]، فقیه[۲]، کافی[۳] و تهذیب[٤] نقل کرده‌اند و همه آنها سند روایت را به حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی از ابی عبدالله مومن از اسحاق بن عمار می‌رسانند؛ اما در طریقشان به حسن بن علی اختلاف دارند و اختلاف جزئی در مضمون هم وجود دارد که دخالتی در استدلال ما ندارد.

روایت مطابق نقل وسائل چنین است:

وَ عَنْهُ (محمد بن یحیی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ **قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **الزِّنَا شَرٌّ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ كَيْفَ صَارَ فِي شُرْبِ الْخَمْرِ ثَمَانُونَ وَ فِي الزِّنَا مِائَةٌ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ الْحَدُّ وَاحِدٌ وَ لَكِنْ زِيدَ هَذَا لِتَضْيِيعِهِ النُّطْفَةَ وَ لِوَضْعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ الَّذِي أَمَرَهُ اللهُ** عَزَّ وَ جَلَّ **بِهِ.**[۵]

---

۱. علل الشرائع، باب العله التی من أجلها یجلد الزانی مائه جلده...، ج ۲، ص ٥٤٣، ح ۱. سند علل این چنین است: «أبي رحمه الله قال حدثنا أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أبي عبد الله الرازي عن الحسن بن علي بن أبي حمزه عن أبيه عن أبي عبد الله المؤمن عن إسحاق بن عمار.»

۲. من لا یحضره الفقیه، باب ما یجب به التعزیر والحد...، ج٤، ص ۳۸، ح ٥٠۳۳. سند فقیه این چنین است: «رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ.»

۳. الکافی، باب النوادر، ج ۷، ص ۲٦۲، ح ۱۲. سند کافی این چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ.»

٤.. تهذیب، باب الحد فی السکر...، ج۱۰، ص ۹۹،ح ٤۰. سند تهذیب این چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ.»

۵. وسائل الشیعه، باب تحریم الاستمناء، ج ۲۰، ص ۳۵۲، ح ۲۵۸۰۷؛ باب ان الزانی الحر یجلد مائه جلده، ج ۲۸، ص ۹۸، ح ۳٤۳۱۵.

سند روایت:

«الخبر مخدوش سندا فانه مروی فی الکافی و التهذیب و علل الشرائع عن ابی عبد الله المومن عن اسحاق بن عمار بسند ضعیف جدا بابی عبد الله الرازی و الحسن بن علی بن ابی حمزه، و رواه الصدوق فی الفقیه مبتدءا باسم ابی عبد الله المومن، و لیس له طریق الیه فی المشیخه، مضافا الی عدم ثبوت وثاقة الرجل واسمه (زکریا بن محمد) بل ذکر النجاشی انه کان واقفیا مختلط الامر فی حدیثه.»[1]

دلالت روایت:

اولاً ظاهر روایت این است که عبارت «**لوضعه...**» بیان و تفسیراست برای تضییع النطفة؛ یعنی تضییع حرام آن است که نطفه را در غیر محل حلال و آنچه خداوند به آن امر کرده، قرار دهند والّا صرف تضییع نطفه بسیار بعید است که مشکلی داشته باشد و فتوای متاخرین از فقها نیز چنین است که تضییع نطفه به مثل عزل حرمتی ندارد.

پس به قرینه عدم حرمت عزل می‌توان گفت که روایت در مقام بیان آن است که قرار دادن یا وضع نطفه در غیر محلی که خداوند به آن امر کرده، موجب تشدید مجازات و حد بوده و حرمتی شدید دارد و مقصود از موضع ماموربه در روایت، به شهادت کلمه‌ی ﴿**حرث**﴾ در آیه ﴿**نسائکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم**﴾ فرج زوجه یا ملک یمین است.

از طرفی مفاد روایت این است که زانی بیست ضربه اضافه می‌خورد به دلیل اینکه نطفه خود را در غیر ما أمره الله قرار داده است؛ به عبارت دیگر، دلیل بیست ضربۀ اضافی زانی وضع او است و عرف از این لسان تعلیل می‌فهمد؛ مثل «لاتشرب الخمر لانه مسکر» و معروف است که «العلة تعمّم وتخصّص» پس قرار دادن نطفه در رحم اجنبیه حرام است و لو با زنا نباشد و به عبارت دیگر، متفاهم از روایت این است که خود وضع نطفه غیر از جنبه التذاذ و مباشرت جنسی مبغوض شارع است و این در تلقیح نیز وجود دارد. پس وضع نطفه در رحم اجنبیه هر شکلی که باشد، حرام است. اگر کسی علت را قبول نداشته باشد، دست کم می‌توان گفت که عبارت «**لوضعه...**» بیان حکمت حکم است و تعمیم در مورد حکمت هم وجود دارد؛ پس مورد ما را هم شامل می‌شود.

مناقشه استدلال به روایت:

۱. عبارت «**لوضع الزانی ایاها فی غیر موضعها الذی امره الله** عزوجل **به**» مثل عبارت «رجل اقر نطفته فی غیر ما حل له» است که وضع نطفه را منسوب به زانی می‌کند و این با تلقیح

۱. وسائل فی الانجاب الصناعی، ص ٦٤.

مصنوعی تفاوت دارد؛ به عبارت دیگر ممکن است زانی خصوصیت داشته باشد و این حکم مخصوص به زانی باشد و بالطبع اشکالاتی که آنجا وارد بود اینجا هم وارد است.

جواب اشکال اول

ممکن است گفته شود: اولاً این روایت بیست ضربه از حد را انحصارا در مقابل وضع در غیر موضع قرار داده است و این نشان از حرمت خود وضع دارد و ربطی به زنا ندارد؛ زیرا هشتاد ضربه اصل زنا جدا بیان شده است و بیست ضربه اضافی در مقابل اصل وضع نطفه در غیر موضع است.

ثانیاً در این روایت تعلیل یا حکمت حکم بیان شده است و با روایت «**رجل اقر نطفته فی غیر ما حل له**» تفاوت دارد؛ زیرا در اینجا بحث تعمیم علت یا حکمت وجود دارد که در روایت قبل وجود نداشت.

۲. اشکال دوم اینکه معلوم نیست تلقیح در رحم اجنبیه وضع در غیر موضعی باشد که خدا امر کرده؛ زیرا مواضعی که خدا امر کرده مربوط به مقاربت و نکاح است نه تلقیح که در مورد آن در روایات چیزی نداریم و وقتی شک کردیم اصل برائت محکم است که نتیجه آن جواز است.

جواب اشکال دوم

اولاً منظور از «**غیر ما أمره الله به**» غیر همسر و ملک یمین است که در مورد ما هم وجود دارد و به عبارت دیگر «**ما أمره الله**» مشخص است و غیر آن هم مشخص است و ابهامی ندارد.

ثانیاً اگر «**ما امره الله**» در مورد نکاح و مقاربت هم باشد، «**غیر ما امره الله**» شامل تلقیح و وضع نطفه هم هست؛ البته تلقیح و وضع نطفه‌ای که در مورد اجنبیه باشد، پس قرار دادن و ادخال نطفه در رحم اجنبیه حرام است.

۳. امر در «**ما امره الله**» امر بعد از توهم حظر و به معنای اباحه است و دو احتمال در مورد آن وجود دارد:

الف– امر خداوند در قرآن کریم که فرموده: ﴿**فاتوا حرثکم انی شئتم**﴾؛

ب– مطلق ترخیص الهی.

این امر ظهور در احتمال اول ندارد و با احتمال دوم هم سازگار است و در این صورت مورد ما شبهه مصداقیه این ترخیص است که اگر منظور از آن ترخیص واقعی باشد، نمی‌توان به اصل برائت تمسک کرد و اگر منظور از آن اعم از ترخیص ظاهری باشد،

می‌توان آن را با اصل برائت احراز نمود.

نتیجه:

جدای از ضعف سند دلالت این روایت هم قابل خدشه است؛ پس نمی‌توان به آن استدلال نمود.

۳. ارتکاز متشرعه

در مورد ارتکاز متشرعه این‌طور گفته شده است:

«ان المرتکز فی اذهان المتشرعه انه یحرم علی المراة ان تحمل من منی رجل لیس بینه وبینها علقة تبیح النکاح بحیث ینتسب الجنین الیه، ای ان تصبح المرأة اماً لولد ینتسب الی غیر زوجها اَو من بحکمه، ومن المطمان به عدم اختصاص هذا الارتکاز بالجیل الحاضر، بل انه کان موجوداً لدی الاجیال الماضیه الی ان یتصل بالمتشرعه المعاصرین للائمة المعصومین علیهم السلام، مما یکشف عن وجود شواهد من السنة قولا او فعلا او تقریرا وراء هذا الارتکاز المتشرعی، فیمکن علی اساسه استکشاف الحکم الشرعی، و یویده أنّ من سبر الاحادیث الواردة بشأن المرأة و کیفیه تعاملها مع الاجانب لا یجد فیها ما یناسب الترخیص لها فی استقبال منی غیر زوجها لغرض الانجاب بل یجدها تناسب عکس ذلک.»[1]

اشکالات:

۱. محتمل است که سیرهٔ مذکور سیرهٔ متشرعة بما هم متشرعه نباشد؛ بلکه این سیره میان غیر متشرعهٔ هم وجود دارد و ناشی از عادات و تقالید موروث از آباء و اجداد است.

۲. اتصال این سیره به زمان معصومین خیلی بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا تاریخ تلقیح مصنوعی و امکان آن شاید به بیش از پنجاه سال نرسد؛ پس چطور این مسئله برای نسل‌های قبل قابل تصور بوده تا در ارتکاز آنها منع ازآن وجود داشته باشد.

جواب به اشکال اول:

«لکن یمکن أن یقال إنه یظهر من بعض المصادر التاریخیة أن حمل المرأةمن منی غیر زوجها کان ببعض انحائه أمرا مقبولاً ومتداولاً عند العرب قبل الاسلام، وهو ما کان یسمی **بنکاح الاستبضاع** و هو أن یقول الرجل لامرأته اذا طهرت من طمثها: أرسلی الی فلان فاستبضعی منه لتحملی منه.... و انما یفعل ذلک رغبة فی نجابة الولد، لانهم کانوا یطلبون

---

۱. وسائل الانجاب الصناعی، ص٦٦.

ذلک من اکابرهم و روسائهم فی الشجاعة او الکرم...

واذا صح ما ذکر من أن فکرة حمل المرأة من منی غیر زوجها- حتی عن طریق المقاربة فضلا عن غیرهاـ لم تکن فکرة مرفوضة عند العرب و غیرهم قبل الاسلام، و ثبت ایضاً ارتکاز المنع من الانجاب بهذه الطریقة فی اذهان المسلمین متصلاً الی عصر صاحب الرسالة وائمة الهدی علیهم السلام فبالامکان اکتشاف أن مستند هذا الارتکاز لیس سوی ما صدر عنهم علیهم السلام من دلایل المنع ذلک، و یمکن أن یکون منها الأخبار الواردة فی کیفیة تعامل المرأة مع الرجل الاجنبی، فانها و إن لم تحمل دلالة واضحة علی المنع المذکور، و لکنها توحی بذلک کما لایخفی علی من سبرها.»[1]

جواب به اشکال دوم:

ممکن است ارتکاز منع در ذهن آنها هم وجود داشته؛ زیرا در مشابهات آن ارتکاز منع وجود داشته است؛ پس اگر تلقیح امکان داشت، ارتکاز منع آنها وجود می‌داشت و از همین راه اتصال سیره مذکور احراز می‌گردد و به بیان دیگر، برای ارتکاز وقوع خارجی لازم نیست؛ بلکه فرض وجود کافی است و در آن زمان هم اگر زنی با انگشتش یا وسیلۀ دیگری منی مردی را در رحم خود داخل می‌کرد که باردار شود، این را متشرعه قبیح می‌دانستند و همان‌طور که در جواب به اشکال اول بیان شد، حامله شدن با منی غیر در زمان جاهلیت هم وجود داشته است و ارتکاز منع از آن در همان زمان هم وجود داشته است؛ پس اتصال سیره مذکور اثبات می‌شود.

نکته اول

به نظر می‌رسد اگر اتصال این ارتکاز احراز هم نشود، ولی باز حکم حرمت از آن به دست می‌آید؛ زیرا این ارتکاز، ارتکاز متشرعة بما هم متشرعه است که ناشی از فهم عرفی آنها از ادله است؛ ادله‌ای مثل ادلۀ تعامل مرد با زن اجنبی و ادله‌ای که در این رساله به برخی از آنها اشاره شده البته در این صورت دیگر ارتکاز دلیل جدایی نیست و منبهی است برای ادله.

نکته دوم

این سیره بر حرمت ادخال منی اجنبی در رحم دلالت دارد و همین‌طور نهی از اجارۀ رحم در صورت اول هم از آن به دست می‌آید؛ زیرا متشرعه اجارۀ رحم در این صورت را هم قبیح و مستنکر می‌دانند.

---

۱. وسائل فی الانجاب الصناعی، ص ٦٧.

نتیجه

به نظر می‌رسد دلالت سیرۀ مذکور بر حرمت حامله شده زن از منی اجنبی تمام باشد پس این نوع از تلقیح ممنوع است و اجارۀ رحم برای آن باطل است مگر در مواردی که مقصود از اجاره رحم، رشد جنین باشد که در این صورت تلقیح داخل رحم، مقدمۀ حرام آن خواهد بود و از این سیره نهی از اجاره رحم و ادخال منی اجنبی در رحم هم به دست می‌آید؛ البته از آنجا که نهی از اجاره‌ی رحم، مجمل است، نمی‌توان از این راه فساد آن را به دست آورد.

۴. استدلال به اعتبار (مذاق شریعت)

«اما الاعتبار فهو ما علم من اهتمام الشارع بالحیاء وحفظ الفروج وعدم اختلاط الرجال والنساء والانساب و وما علم من اهتمام الشارع بتشریع النکاح وتحکیم الاسرة وما یستفاد من بعض الایات والروایات من انحصار طریق التوالد وتکثیر النسل فی النکاح الصحیح وما فی بعض الروایات فی کیفیة تعامل الرجل مع المرأة و... ولا یخفی أن جواز الوضع بالنحو الذی ذکرناه ینافی ذلک کله الذی من مقاصده العالیة.»[۱]

در همین زمینه گفته شده:

«اگر هر دو اجنبی باشند، اعم از اینکه زن شوهر داشته باشد یا نداشته باشد، می‌توان گفت: غرض شارع از تشریع ازدواج وحرمت زنا و اشباع غریزه جنسی به وسائل محرم دیگر یا لا اقل یکی از اغراض مهم این است که تشریعات تقویت می‌شود و [با اشباع از راه حرام] نظام عائله و بسیاری از مصالح که در نظام اسلام مطلوب و مهم است مختل می‌گردد و این مقاصد که همه مقصود شارع است و در مسیر مستقیم زندگی سالم فرد و اجتماع قرار دارد، از بین می‌رود. از آیات و روایات استفاده می‌شود که برنامه مزاوجت که یکی از موجبات رغبت به آن داشتن فرزند است، به نظر اسلام در نظام یک جامعه سالم و متکامل، رکن بسیار مهمی به شمار می‌رود که اگرچه نسبت به افراد و به طور مطلق وجوب عینی ندارد، اما وجود این برنامه و علاقه افراد به آن مورد نظر تام و تمام شارع مقدس است و باید اعمال غریزه جنسی و طلب فرزند فقط از این طریق و این پیمان که به آن وجهه معنوی و شرافتمندانه می‌دهد اعمال شود و اگر این حصر نباشد و راه‌های دیگر مجاز شود و رغبت‌ها به این پیمان کم شود به تدریج جامعه از استقامتی که اسلام برای آن در نظر دارد خارج می‌گردد.

اگر مسئله در حد ضرورت مطرح می‌گردید و به عنوان رفع ضرورت اقتصار بر موارد

۱. تقریرات درس خارج فقه استاد علیدوست، المکاسب المحرمه، النوع الرابع، ص ٤٠٤.

خاصی می‌شد بسا از این اشکال جواب داده می‌شد؛ اما سخن در اینجا است که دلیل جواز این کار، یعنی اصالة الاباحة، اگر حاکم باشد، عام الشمول است و مقصور بر موردی که مرد اختلال جسمی مانع از تولید مثل داشته باشد، نیست و انجام این عمل را بین همه مردها و زن‌های اجنبی و اجنبیه مجاز و معمول می‌سازد؛ بنابراین ما می‌توانیم بگوییم شمول اصالة الاباحة در این مورد، مستقیما موجب نقض اغراض مهم شارع مقدس و تقویت مصالح عظیمه خواهد شد وحتما جایز نیست و هر چند آیه و روایتی صریحا در حرمت آن نداریم و اطلاقات و عموم لفظی هم نداشته باشیم، با شم الفقاهه، حرمت آن را درک می‌کنیم... خلاصه کلام اینکه با توجه به آیات و روایات و ارتکازات متشرعه و احکام شرعیه، برای فقیه اطمینان حاصل می‌شود که طریق مشروع تولید نسل وتحصیل ولد فقط منحصر به ازدواج شرعی است.»[1]

اشکال در استدلال به اعتبار

در اشکال بر استدلال بالا اینطور گفته شده:

«اولاً نسبت بین آنچه ذکر شد و بین آنچه بر وضع نطفه مترتب می‌شود، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا وضع همه جا منافات با حیا وحفظ فروج ندارد و مستلزم اختلاط انساب هم نیست و برخی از چیزهایی که به شارع مقدس نسبت داده می‌شود در حقیقت ازعرف و عادت سرچشمه میگیرد. بله! اگر برخی مفاسد بر نوع وضع مذکور مترتب شود استدلال به اعتبار برای رد آن مفید خواهد بود.»[2]

«و اینکه گفته شده که فرزند حتماً باید از راه ازدواج ایجاد شود، ادعایی بدون دلیل است و تلقیح منافاتی با مقاصد عالیۀ شریعت مثل استحکام نظام خانواده ندارد، بلکه گاهی در استحکام خانواده هم موثر است و جلوی از هم پاشیدن خانواده‌ای را می‌گیرد.»[3]

دو تذکر به اشکال

اینکه در اشکال فوق گفته شده: «و اینکه گفته شده که فرزند حتماً باید از راه ازدواج ایجاد شود، ادعایی بدون دلیل است» باید گفت که این ادعا بدون دلیل ذکر نشده؛ بلکه دلیل آن این ذکر شده که یکی از دواعی انسان‌ها برای ازدواج داشتن فرزند است و اگر این امر از راه دیگری تامین شود، انگیزۀ برای ازدواج کم می‌شود و راه فساد باز می‌گردد؛ البته می‌توان از این دلیل پاسخ داد که دلیل نداریم که هر چه انگیزۀ ازدواج را زیاد می‌کند واجب باشد و

۱. روش‌های نوین تولید مثل انسانی، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٤.

۲. تقریرات درس خارج فقه استاد علیدوست، المکاسب المحرمه، النوع الرابع، ص ۳۸۸.

۳. همان، ص ٤٠٦ و ٤١١.

از طرفی انگیزه‌های شهوانی و جنسی خود انگیزۀ فراوانی برای ازدواج ایجاد می‌کند، بلکه در زمان ما انگیزۀ ازدواج غالباً همین مسائل است و افراد نوعاً از فرزنددار شدن جلوگیری می‌کنند.

بررسی بیشتر استدلال به اعتبار

به نظر می‌رسد به سادگی نتوان از کنار این وجه گذشت و لازم است که تک تک وجوه مطرح شده در این استدلال مورد بررسی بیشتر قرار گیرد:

الف- اهتمام شارع به حیا و حفظ آن: به نظر می‌رسد جواز اجاره رحم و تلقیح مصنوعی و ادخال منی در رحم در این صورت با حیای مطلوب شارع در نوع موارد منافات دارد و لااقل باعث از بین رفتن حیای زن صاحب رحم می‌گردد به خصوص نسبت به صاحب نطفه.

اشکال

ممکن است گفته شود که اگر منظور از حیای مطلوب، مطلوب به نحو وجوب و الزام باشد که نبود آن باعث نظر حرام یا ارتباط نامشروع است، اجاره‌ی رحم و... منافاتی با این نوع حیا ندارد یا مشکوک است که منافات داشته باشد و اگر منظور حیای مطلوب به نحو استحباب باشد- که حتی مانع حرف زدن زن نامحرم و ارتباط معمولی او با مردان است- اجاره‌ی رحم و... با این حیا منافات دارد؛ ولی این منافات باعث حرمت اجاره‌ی رحم و... نیست.

ب- حفظ فروج: به نظر می‌رسد عرف به تناسبات حکم وموضوع از ادله حفظ فروج وجوب حفظ رحم در فرض موجود را استفاده کند؛ البته این دلالت لفظی است نه استدلال به اعتبار؛ از طرفی، به سادگی نمی‌توان از کنار ادله دال بر احتیاط در فروج گذشت و تعابیری مثل «**أمر الفرج شدید**» انسان را متوقف می‌کند.

ج- عدم اختلاط زن و مرد: وقتی به ادله کیفیۀ روابط بین زن و مرد مراجعه کنیم، می‌یابیم که شارع مقدس به عدم اختلاط و تماس بین زن و مرد اهمیت وِیژه‌ای می‌دهد و اجاره رحم در فرض ما با این مسئله منافات دارد و همانطور که در بحث سیره گذشت، کسی که این روایات را بررسی کند، می‌یابد که شارع مقدس روابطی از این شکل، راضی نیست ولو دلالت واضحی در کار نباشد و شاید سرّ ارتکاز متشرعة هم فهم آنها از همین روایات باشد. در همین زمینه گذشت که:

«فبالامکان اکتشاف أن مستند هذا الارتکاز لیس سوی ما صدر عنهم علیهم السلام من

دلائل المنع من ذلک، ویمکن أن یکون منها الأخبار الواردة فی کیفیة تعامل المرأة مع الرجل الاجنبی،فانها وإن لم تحمل دلالة واضحة علی المنع المذکور، ولکنها توحی بذلک کما لایخفی علی من سبرها.»[1]

اشکال

اختلاط مراتبی دارد که برخی از مراتب آن حرام است و سایر مراتب حرام نیست و اجاره‌ی رحم با مرتبه‌ی حرام آن منافاتی ندارد یا مشکوک است که منافات داشته باشد و لذا حرمت آن معلوم نیست.

د- عدم اختلاط انساب: به نظر می‌رسد اجاره رحم در برخی از فروض آن نوعا باعث اختلاط انساب هم بشود؛ مثل جایی که زن دارای شوهر باشد؛ البته این مشکل قابل حل است؛ مثلا اگر زن ملتزم به رعایت عده باشد، مشکل اختلاط انساب حل می‌گردد.

ه- اهتمام شارع به تشریع نکاح وتحکیم خانواده و ارزش مادر بودن: به نظر می‌رسد جواز اجارهٔ رحم به صورت مطلق به سست شدن نظام خانواده منجر شود؛ همانطور که امروزه در غرب مشاهده می‌شود؛ زیرا به زن و شوهر اجازه می‌دهد که از راه‌های دیگری هم بچه‌دار شوند بدون آنکه زن کلفت بچه‌دار شدن را به خود بدهد و شادابی و زیبایی خود را از دست بدهد؛ البته این مشکل در تمام موارد کلیت ندارد؛ ولی به هرحال وجود دارد و از طرفی این مسئله اگر رواج پیدا کند، ارزش زن را تا حد یک کالای قابل اجاره پایین می‌آورد و ارزش‌های مادر بودن را از بین می‌برد، همانگونه که در غرب شاهد هستیم و با توجه به این امور بعید به نظر می‌رسد اجاره رحم به صورت عام و فراگیر(به طوری که حتی مورد ما را هم شامل شود) مورد رضایت شارع مقدس و مطابق مقاصد عالیهٔ آن باشد ولو ما نتوانیم مستقیما از راه ادله حرمت آن را اثبات کنیم به‌خصوص اینکه راه‌های دیگری مثل ازدواج مجدد هم برای بچه‌دار شدن وجود دارد؛ البته این وجه آخر نوعی استحسان است تا اعتبار و مذاق شرع؛ ولی به هر حال برای تأیید خوب است.

نکته:

اگر این وجوه ثابت شود، نهی شارع از خود اجارهٔ رحم به دست می‌آید؛ ولی دلالت این نهی بر فساد اجاره رحم مجمل است؛ زیرا این نهی یا دال بر حرمت تکلیفی است که ملازمه‌ای با فساد ندارد یا دال بر بطلان است (و کیفیت دلالت آن بر فساد هم معلوم نیست

۱. وسائل الانجاب الصناعی، ص ٦٧.

که آیا به نحو ارشاد به فساد است یا تصریح به فساد) و بحث از آن مربوط به مباحث نهی از معاملات است که مجال دیگری را می‌طلبد و مباحث مفصل آن در بخش نهی از معاملات در کتاب‌های اصولی مطرح شده است.

نتیجه نهایی بحث

با توجه به ادلهٔ یاد شده به نظر می‌رسد که نتوان حکم به جواز ورود نطفهٔ مرد به رحم زن اجنبیه و تلقیح آن به اسپرم او در صورت مذکور نمود؛ بنابراین اگر مقصود از اجاره رحم استفاده از قابلیت رحم برای تلقیح باشد، این نوع اجاره باطل خواهد بود و گفتیم که از راه مذاق شارع هم می‌توان به صورت مستقیم عدم رضایت شارع به این نوع اجاره را نتیجه گرفت، هر چند دلالت این عدم رضایت بر فساد معلوم نیست.

فصل دوم: بررسی سایر شروط صحت اجاره رحم در صورت اول

بررسی شرط دوم منفعت مستاجر علیها

شرط دوم منفعت مستاجر علیها این است که اولاً منفعت مقصوده للعقلاء باشد و ثانیاً منفعت مقصوده‌ای باشد که به ازای آن مال بذل کنند و مالیت داشته باشد و ظاهراً در اینجا منفعت مقصوده للعقلاء وجود دارد؛ زیرا فرزندی حاصل می‌شود که پدر او، مرد صاحب نطفه و مستاجر است.

اشکال

از ادله «**الولد للفراش و للعاهر الحجر**»[1] فهمیده می‌شود که فرزند منحصراً مربوط به فراش است ولو یقیناً مربوط به زانی یا غیر او باشد؛ پس در اینجا منفعتی وجود ندارد و اجاره سفهی و باطل است.[2]

جواب اشکال

۱. اولاً حدیث یاد شده دلالتی بر مطلب فوق ندارد و ثانیاً بر فرض دلالت متعارض با ادله دیگر است.

در این مورد این‌طور گفته شده است:

«درست است که جملهٔ اول در مقام حصر وارد شده است، ولی حضرت در مقام بیان حکم شرعی هستند نه إخبار از خارج و وقتی که اینطور شد باید بگوییم که حضرت فراش

---

۱. الکافی، باب الرجل یکون لها الجاریة...، ج ۵، ص۴۹۱؛ من لا یحضره الفقیه، باب من الفاظ رسول الله...، ج ٤، ص ۳۸۰، ح ۵۸۱۲؛ تهذیب الاحکام، باب لحوق الاولاد بالاباء...، ج ۸، ص ۱٦۹، ح ۱۲.

۲. تقریرات درس خارج فقه استاد علیدوست، المکاسب المحرمه، النوع الرابع، ص ۴۰۷.

را أمارهٔ برانتساب ولد به فراش در مقام اثبات قرار داده‌اند واین معلوم است که أمارات شرعیه غالب المطابقة هستند ومنوط به عدم قطع به وفاق یا خلاف می‌باشند وإلا در صورت قطع به یکی از طرفین دیگر جایی برای تعبد نمی‌ماند؛ زیرا در صورت قطع به وفاق حجیت أمارة از قبیل تحصیل حاصل است و در صورت قطع به خلاف به خاطر عدم إمکان جعل طریقیت برای چیزی که خلاف آن ثابت است؛ پس «**الولد للفراش**» هم در مورد شک در این است که آیا ولد برای فراش است یا نه ودر صورت قطع به بودن ولد برای غیر فراش جاری نیست و در ما نحن فیه هم چون می‌دانیم ولد مربوط به غیر فراش است، پس جای تمسک به این روایت باقی نمی‌ماند واز طرفی هم حصر در این روایت به قرینه «**للعاهر الحجر**» حصر اضافی می‌باشد و نسبت به ولد الزنا مطرح است و ربطی به ولد تولید شده از راه تلقیح ندارد.

فقهاء هم برای الحاق ولد به فراش شروطی را ذکر کرده‌اند: دخول وگذشتن شش ماه قمری از زمان وطی و اینکه وضع بیش از اکثر زمان برای حمل نباشد و همین کاشف از این است که فراش أمارة بر الحاق است نه حکم به الحاق حتی در صورت قطع به خلاف.

بر فرض دلالت روایت معارض است با روایتی که مرحوم کلینی آن را روایت کرده و قبلاً به آن اشاره شد و حضرت اینطور حکم می‌کنند که:

«وَ یُرَدُّ الْوَلَدُ إِلَی أَبِیهِ صَاحِبِ النُّطْفَة.»

زیرا عبارت «**صاحب النطفه**» اشعار به این مطلب داردکه مناط الحاق به پدر صاحب نطفه بودن است جدای از اینکه حکم به الحاق هم همین دلالت را دارد؛ زیرا وجهی برای الحاق غیر از صاحب نطفه بودن نمی‌توان یافت؛ پس اینطور نیست که ملاک الحاق در مثل ما نحن فیه فراش باشد بلکه ملاک صاحب نطفه بودن است.»[1]

۲. در اینجا می‌توان گفت که برای حصول منفعت مقصود للعقلاء لازم نیست فرزند شرعاً ملحق به مستاجر شود؛ بلکه همین که از نظر عاطفی و روانی شخص دارای فرزندی شود کافی است؛ بلکه اگر این هم نباشد همین که شخص منشا پیدایش یک انسان بشود کافی است؛ مثل اینکه کسی را أجیر کنیم به درختان خودرو که ملک کسی نیست آب دهد تا خشک نشود یا کسی را أجیر کنیم حیوانی را که وحشی است آب دهد که نمیرد که در این موارد اجاره صحیح است.

۱. همان، ص ۴۱۰.

نتیجه

شرط دوم صحت اجاره در اینجا وجود دارد.

بررسی شرط سوم صحت اجاره

شرط سوم این بود که اگر عین مستاجر علیها منافع متعددی دارد منفعت مستاجر علیها معین شود و در اینجا منفعت رحم قابلیت آن برای تلقیح نطفه و رشد جنین است که برای متعاقدین معلوم است و نیازی به تعیین ندارد.

بررسی شرط چهارم صحت إجاره

شرط بعدی این بود که منفعت معلوم باشد؛ اما بتقدیرها بالزمان و اما بتقدیر العمل و در اجاره رحم ممکن است دو جهت برای عدم معلومیت وجود داشته باشد:

۱. عدم علم به تعداد جنین‌هایی که از این راه تولید خواهد شد.

۲. عدم علم به مدت زمان حاملگی زن؛ زیرا این مدت از شش تا نه ماه امکان وجود دارد و معلوم نیست که چه مدتی باشد.

جواب اشکال

جواب از اشکال آن است که دلیلی بر اعتبار معلومیة عمل مستاجر علیها بیش از مقداری که معاملهٔ بدون آن از معاملات رایج بین عقلا خارج و غیر مشمول ادلهٔ امضا مثل ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ شود، نداریم و در مورد بحث، جهل به تعداد جنین‌ها و مدت حمل، معاملهٔ را از معاملات رایج بین عقلا خارج نمی‌کند؛ کما اینکه در اجارهٔ ارض برای زراعت هم گاهی بذر کمی می‌روید و گاهی زیاد یا در اجارهٔ باغ گاهی ثمرهٔ زیادی حاصل می‌شود و گاهی کم و از نظر مدت هم می‌توانند مدت اکثر حمل یعنی نه ماه را قرار دهند تا مشکلی ایجاد نگردد.

بررسی شرط پنجم

یکی از شروط صحت اجاره آن است که عمل یا منفعت مستاجر علیه از اموری نباشد که شارع مقدس انجام مجانی آن را بر مکلفین واجب نموده باشد؛ آن عمل مباح باشد یا راجح، واجب باشد یا مستحب، عینی باشد یا کفایی عبادی باشد یا توصلی؛ ولی منفعت یا عملی که از این نوع باشد مثل انجام فرائض یومیه و نوافل یومیه و روزه ماه رمضان و حَجة الاسلام از طرف خود مکلف و قضاوت بین مردم و اذان برای نماز و تغسیل اموات و تکفین آنها و نماز خواندن بر آنها، در این موارد أخذ اجرت صحیح نیست؛ البته ممکن

است در برخی از این مثال‌ها صغرویاً اشکال باشد؛ ولی این کبرای کلی مسلم است و مباحث مفصل آن در کتب فقهی موجود است. ممکن است در ما نحن فیه کسی ادعا کند که حمل و تولید فرزند از اموری است که أخذ اجرت برآن صحیح نیست ولو بچه مربوط به دیگری باشد.

اشکال

شرط مذکور در اینجا حاصل است و دلیلی نداریم که تلقیح و تولید فرزند باید مجانی صورت پذیرد و زن در مواردی مثل شیر دادن به فرزند خود و یا حمل فرزند خود هم می‌تواند از شوهر اجرت بگیرد تا چه رسد به فرزند دیگران و مقتضای اصل در موارد تملیک منفعت، امکان اخذ اجرت است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود و در اینجا ما دلیلی بر مجانی بودن تملیک منفعت رحم نداریم.

بررسی شرط ششم

یکی از شروط صحت اجاره این است که قیام به منفعت یا عمل مستاجر علیه مزاحم با ادای تکلیف الزامی منجز بر اجیر نباشد وإلّا اجاره باطل است و بر همین اساس است که فقها اجاره زن شوهردار برای رضاع در صورتی که این اجاره با حق شوهرش منافات داشته باشد، صحیح نمی‌دانند.

مستند این حکم در صورتی که قائل به این قاعده اصولی باشیم که «امر به شیء اقتضای نهی از ضد را دارد» مباح نبودن مورد اجارة است؛ زیرا دراین صورت مورد اجارۀ منهی به نهی تولید شده از امر به آن واجب مزاحم منجز است و در صورتی که قائل به این اقتضا نباشیم مستند بطلان اجاره مذکور عدم أمر شارع به ضدین در مرتبه واحد است؛ زیرا در صورت صحة اجاره، از یک طرف أمر به وفای به اجاره یا واجبات مترتب بر صحت اجارة را داریم و از طرف دیگر هم امر به آن واجب مزاحم را و در اینجا امر به أهم باقی می‌ماند کما فی سائر موارد التزاحم و ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ ساقط می‌شود، پس دلیلی بر امضای إجارة باقی نمی‌ماند.

البته در اینجا در صورتی که ترتب در احکام وضعی جاری باشد، می‌توان با ترتب اجاره را تصحیح نمود؛ به این ترتیب که در صورت عصیان امر به اهم امر به مهم – که همان ﴿**اوفوا بالعقود**﴾ است – زنده می‌شود و اجاره را تصحیح می‌کند؛ البته این بحث باید در مقالات دیگر به صورت مفصل مورد بررسی قرار گیرد.

در مورد ما اگر زن متاهل بخواهد رحم خود را اجاره بدهد، این اجاره چند صورت دارد:

۱. اجارۀ رحم منافاتی با حق شوهر نداشته باشد؛ مثل اینکه شوهر غائب باشد که در این

صورت با اجازه زوج (مباحث آن در بحث از آیه ﴿**نسائکم حرث لکم**﴾ گذشت) اجارهٔ رحم از این حیث اشکالی ندارد.

۲. اجارهٔ رحم با حق شوهر منافات داشته باشد؛ به این شکل که در صورت حاملگی زن دیگر نمی‌تواند به صورت کامل حقوق شوهر را در مسائل جنسی ادا کند که نوعاً هم همین‌طور است؛ در این صورت اگر شوهر اجازه دهد، از این حیث اجاره اشکال ندارد والا اجارهٔ باطل است مگر آنکه همانطور که بیان شد ترتب را در احکام وضعی هم جاری بدانیم و اجاره رحم در این فرض را با ترتب تصحیح نماییم.

بررسی وجود شرط هفتم منفعت مستأجر علیها در ما نحن فیه

دو اشکال در صحت اجاره از ناحیه انحصار مقدمه در حرام

۱. «یکی از شروط صحت إجاره این است که عمل یا منفعت مورد اجاره دارای مقدمه محرمه منحصره نباشد وإلا در صورت تنجز حرمت در حق أجیر إجاره باطل است. مثال معروف این بحث إجاره حائض برای جارو کردن مسجد در حال حیض با علم به حیض و به حکم آن می‌باشد که در این صورت إجاره باطل می‌باشد وعلت بطلان هم این است که عدم قدرت شرعی در ابطال إجاره مثل عدم قدرت عقلی است؛ در مثال مذکور به خاطر حرام بودن مقدمه منحصره عمل، أجیر قدرت شرعی بر انجام عمل را ندارد....» [1]

و در ما نحن هم حمل محقق نمی‌شود مگر با وجود مقدمات منحصرهٔ حرام؛ مثل لمس حرام و نگاه حرام و به‌خصوص تلقیح حرام در برخی از موارد؛ پس اجاره باطل است.

۲. «... در صورت صحت إجاره، انجام متعلق اجاره واجب است و وجوب شیء مستلزم وجوب مقدمه آن است؛ پس لازم می‌آید مقدمه عمل هم واجب باشد و هم حرام و هذا واضح البطلان پس اجاره نمی‌تواند صحیح باشد.» [2]

جواب از اشکال

اولاً تلقیح مصنوعی و اجاره رحم دائماً ملازم با این امور نیست و مواردی از آن را می‌توان تصور کرد که بدون این مقدمات محرم صورت پذیرد؛ مثل اینکه نطفه مرد را با وسائل پزشکی از او خارج کنند و با همان وسائل به زن تزریق نمایند بدون هیچ‌گونه تماس و لمس حرامی؛ البته در صورتی که اصل تلقیح به نطفه اجنبیه حرام باشد– همانطور که نتیجه مباحث قبل همین بود– این مقدمهٔ منحصره است و نمی‌توان آن را به گونه‌ای انجام داد که

---

۱. وسائل الانجاب الصناعی، ص ۳۲٦

۲. همان

از حرمت خارج شود و باید سراغ بحث ترتب برویم.

ثانیاً از راه ترتب می‌توان صحت این اجاره را درست کرد؛ به این ترتیب که اگر مثلاً حائض نهی از دخول مسجد را –که أهم است– عصیان کند، در اینجا ﴿**اوفوا بالعقود**﴾ –که مهم است– با ترتب زنده می‌شود و اجاره را تصحیح می‌کند. سه اشکال بر جواب دوم وجود دارد:

۱. «و الصحیح في وجه هذا الاشتراط ما تقدم في نظیره في الشرط الخامس من عدم قبول هذه المعاملة للإمضاء بالأدلة العامة لأنها ان کانت ممضاة علی النحو الذي أنشئت، أي بصفة الإطلاق المستلزم لتجویز دخول الحائض المسجد لزم منه الترخیص في المعصیة وفاء بالعقد و هو کما تری.

و ان کان الإمضاء مترتبا علی الدخول فکانت الصحة معلقة علی المعصیة کما في موارد الترتب في التکلیفیات فهذا و إن کان ممکنا في نفسه إذا ساعده الدلیل في مورد کما في بیع الصرف و السلف حیث خص الشارع الصحة بصورة القبض خاصة و ان کانت المعاملة مطلقة إلا أن الکلام في الإمضاء المستند إلی الإطلاقات و الأدلة العامة، مثل أوفوا بالعقود و نحو ذلک مما وردت بعنوان الإمضاء لا التأسیس، فهي تدل علی إمضاء المعاملة علی النهج الذي وقعت علیه، و المفروض أنها أنشئت بصفة الإطلاق، فکیف تختص الصحة و الإمضاء بتقدیر دون آخر. فالدلیل قاصر في مرحلة الإثبات.»[1]

پاسخ از اشکال

در اینجا مثل موارد صرف و سلم دلیل داریم و آن همان است که از راه جمع بین ادله به نحو ترتب با توضیحی که داده شد به دست می‌آید و شارع به آن اکتفا نموده است؛ پس مشکل اثباتی هم وجود ندارد.

۲. به واسطهٔ ترتب نمی‌توان مشکل را حل نمود؛ زیرا ترتب در صورتی مشکل را حل می‌نماید که اشکال در صحت اجاره از ناحیهٔ عدم تعلق امر به وفای به اجاره باشد؛ اما اگر اشکال از این ناحیه باشد که «المتعذر شرعا کالمتعذر عقلاً» ترتب نمی‌تواند این مشکل را حل کند و همچنین اگر اشکال از این ناحیه باشد که وجوب ذی المقدمه ملازم با وجوب مقدمه است، امر ترتبی به وفا نمی‌تواند مشکل را حل نماید؛ زیرا اجتماع امر و نهی در مقدمه لازم می‌آید و ترتب در جایی است که دو امر به دو فعل باشد نه اینکه در یک فعل جمع شوند.

۱. المستند فی شرح العروه الوثقی، ج ٤، ص ٤٩.

بله! اگر ملازمه را منکر شدیم، امر به وفاء به إجاره ترتباً ممکن است؛ بلکه بعد از عصیان نهی متعلق به مقدمه، امر به اجاره بدون ترتب هم صحیح است؛ یعنی امر بعد از سقوط نهی به عصیان، زنده می‌شود حتی بنابر نظر منکران ترتب.

بنابراین صحت اجاره مبتنی بر ترتب نیست؛ بلکه مبتنی بر وجوب مقدمه است که اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، امر به وفاء ممکن نیست؛ زیرا در مقدمه اجتماع امر و نهی لازم می‌آید و دلیل نهی با دلیل امر تعارض می‌کند و اگر قائل به وجوب مقدمه نشویم، امر به وجوب وفاء بعد از سقوط نهی از مقدمه به واسطهٔ عصیان، صحیح است حتی بنابر نظر منکران ترتب و بعد از عصیان، اجاره موضوع برای وفاء می‌شود.

نتیجه کلی در مقام

با توجه به وجوهی که گذشت، به نظر می‌رسد استفاده از رحم زن در صورت اولی که تلقیح در رحم اجنبیه انجام می‌شود، جایز نیست؛ پس اجاره آن هم باطل است؛ این در صورتی است که مقصود از اجاره استفاده از قابلیت رحم در تلقیح باشد و اگر مقصود از اجاره استفاده از قابلیت رحم در رشد جنین باشد، این اجاره همانطور که در بحث سیره و مذاق شرع گذشت مورد نهی است و گفتیم که این نهی مجمل است و استفاده بطلان از آن مشکل است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ابوجعفر محمدبن حسن، طوسی، چاپ اول، دار الکتب الاسلامیة، تهران.

۳. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، فخر المحققین حلی، چاپ اول، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۷ (هـ ق).

٤. بررسی فقهی حقوقی تلقیح مصنوعی، محمد جواد، فاضل، چاپ اول، موسسه ائمه اطهار، قم، ۱۳۸۷ (هـ ش).

۵. بلغة الفقیه، محمد بن محمد، بحرالعلوم، چهارم، منشورات مکتبة الصادق، تهران، ۱٤۰۳ (هـ ق).

٦. تحریر الوسیلة، روح الله خمینی، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱٤۲۱ (هـ ق).

۷. تذکرة الفقهاء (ط – القدیمة)، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، حلّی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، چاپ اول، ۱۳۸۸ (ه ق)

۸. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، محمد، فاضل لنکرانی، چاپ دوم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱٤۲۳ (هـ ق).

۹. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمّد بن علی بن بابویه، قمّی، صدوق، دار الشریف الرضي للنشر، قم – ایران، چاپ دوم، ۱٤۰٦ ه ق.

۱۰. جامع المقاصد فی شرح القواعد، محقق ثانی، کرکی، چاپ دوم، موسسه آل البیت، قم، ۱٤۱٤ (هـ ق).

۱۱. الجعفریات – الأشعثیات، محمدبن محمد اشعث، کوفی، مکتبة نینوی الحدیثة، تهران – ایران، چاپ اول، ه ق.

۱۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمدحسن، نجفی، چاپ هفتم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ (هـ ق).

۱۳. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد، بحرانی، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱٤۰۵ (هـ ق).

۱٤. الخصال، محمدبن علی، ابن بابویه، – قم، چاپ اول، ۱۳٦۲ش.

۱۵. دعائم الإسلام، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، مغربی، ۲ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۵ (ه ق).

۱٦. رجال غضائری، احمدبن حسین، غضائری، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳٦٤ (هـ ق).

۱۷. رجال نجاشی، احمدبن علی، نجاشی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱٤۰۷، بی چا.

۱۸. رسائل و مسائل (للنراقي)، مولیاحمدبن محمد مهدی، نراقی، ۳ جلد، کنگره نراقیین ملا مهدی و ملا احمد، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۲۲ ه ق.

۱۹. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، زین الدین عاملی، شهید ثانی، بی چا، بی نا، بی جا، بی تا.

۲۰. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، سیدعلی بن محمد، طباطبائی، چاپ اول، موسسه آل البیت، قم، ۱٤۱۸ (هـ ق).

۲۱. علل الشرائع، محمّد بن علی بن بابویه، قمّی، صدوق، ۲ جلد، کتابفروشی داوری، قم – ایران، چاپ اول، ۱۳۸٦ ه ق.

۲۲. غایة المراد، محمد بن مکی عاملی، شهید اول، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،

قم، ١٤١٤ (هـ ق).
٢٣. الفهرست (للشيخ الطوسي)، محمدبن حسن، ابو جعفر، طوسی، المکتبة الرضویة، نجف اشرف – عراق، چاپ اول، ه ق.
٢٤. کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط – الحدیثة)، مرتضی بن محمدامین انصاری، دزفولی، ٦ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم – ایران، چاپ اول، ١٤١٥ ه ق.
٢٥. کتاب نکاح (زنجانی)، سید موسی شبیری، زنجانی، ٢٥ جلد، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، قم – ایران، چاپ اول، ١٤١٩ ه ق.
٢٦. کلمات سدیدة في مسائل جدیدة، محمد مؤمن، قمّی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ١٤١٥ ه ق.
٢٧. الکافی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، کلینی، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ١٤٠٧ (هـ ق).
٢٨. کتاب الصلوة، سید محمد، محقق داماد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ١٤١٦.
٢٩. کتاب النکاح، مرتضی، شیخ انصاری، چاپ اول، کنگره، قم، ١٤١٥ (هـ ق).
٣٠. کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، محمدبن حسن اصفهانی، فاضل هندی، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ١٤١٦ (هـ ق).
٣١. لسان العرب، ابن منظور، چاپ اول، دار صادر، بیروت، ٢٠٠٠ (م).
٣٢. مباحث درس خارج فقه (المکاسب المحرمة، النوع الرابع)، ابوالقاسم، علیدوست.
٣٣. المبسوط فی فقه المسائل المعاصره، محمد، قائنی، چاپ اول، مؤسسه ائمه اطهار، قم، ١٤٢٧ (هـ ق).
٣٤. مجمع الفائدة و البرهان، احمدبن محمد، مقدس اردبیلی، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ١٤٠٣ (هـ ق).
٣٥. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد، برقی، دارالکتب الاسلامیة، قم، ١٣٧١ (هـ ق).
٣٦. مستمسک العروة الوثقی، محسن، طباطبائی حکیم، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، بی چا، بی تا.
٣٧. المستند فی شرح العروة الوثقی، ابوالقاسم، خوئی، چاپ سوم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، ١٤٢١ (هـ ق).
٣٨. مفتاح الکرامة، جواد بن محمد حسینی، عاملی، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ١٤١٩ (هـ ق).
٣٩. من لا یحضره الفقیه، محمّد بن علی بن بابویه، قمّی، صدوق، ٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ دوم، ١٤١٣ ه ق.
٤٠. الوافی، محمدمحسن، فیض کاشانی، چاپ اول، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ١٤٠٦ (هـ ق).
٤١. وسائل الانجاب الصناعی، محمدرضا، سیستانی، چاپ دوم، دار المورخ العربی، بیروت، ١٤٢٨ (هـ ق).
٤٢. وسائل الشیعة، محمد بن الحسن، حر عاملی، چاپ سوم، موسسه آل البیت، قم، ١٤١٦ (هـ ق).

مدیریت اسلامی اشیاء پیدا شده

داوود عابدی*

تاریخ دریافت: ۲ تیر ۹۳   تاریخ تأیید: ۱۰ شهریور ۹۳

چکیده

امروزه یکی از مشکلاتی که کشورها با آن درگیرند، بحث مدیریت اشیای گم‌شده و پیدا شده است؛ ولی اسلام با یک ساز و کار تربیتی و مدیریت آسان و در عین حال دقیق، این مشکل را به راحتی حل کرده است؛ به طوری که باعث حفظ اموال شده و از بلااستفاده ماندن اموال – هر چند با ارزش– جلوگیری می‌کند. دستور اسلام در این مورد اولا دست نزدن به مال پیدا شده و سپس اعلام و در نهایت استفاده شخص یابنده است.

واژگان کلیدی

احکام اجتماعی اسلام، مدیریت اشیای پیدا شده، اشیای پیدا شده، لقطه.

مقدمه

اسلام دینی است که همه جوانب زندگی بشر را پوشش داده و برای کارآمدی آن باید تک‌تک احکام آن را مورد بررسی قرار داد و با قوانینی که در کشورهای دیگر بر مبانی فکر بشری پایه‌گذاری شده است مقایسه کرد تا ارزش احکام ولو به ظاهر ساده اسلام روشن شود. در این مقاله در صددیم به یکی از احکام کاملا ساده و بسیار کارآمد اسلام بپردازیم و آن مسئله و احکام اشیای پیدا شده و نحوه مدیریت این مقوله از طرف اسلام است.

---

* پژوهشگر درس خارج

در هر جامعه‌ای که به ملکیت اشخاص نسبت به اموالشان احترام می‌گذارد، طبیعتا مسائلی به وجود خواهد آمد که یکی از آن مسائل، گم شدن مال اشخاص و پیدا شدن این اموال توسط دیگران است و این یک امر کاملا فراگیر و بسیار عادی است و هر جامعه و هر حکومتی باید نحوه رسیدن این اموال به صاحبانشان را مدیریت کند.

برای اهمیت این مسئله به راهکار یکی از کشورهای پیشرفته را اشاره می‌کنیم. در کشور ژاپن برای حل این مشکل و رساندن این اموال به صاحبانشان یک ساز و کار عظیم تدارک دیده‌اند و آن هم داشتن یک انبار بسیار بزرگ است؛ به این صورت که هر چیزی در توکیو پیدا می‌شود، آن را به این انبار –که مرکز اشیای گم‌شده و پیدا شده است– منتقل می‌کنند که این کار بسیار هزینه‌بر است و تعداد اشیایی که برای همیشه در آنجا می‌ماند بسیار زیاد است. در روزهای تحویل حدود هشتصدهزار مورد جدید به این مرکز تحویل می‌شود که آنها را در چهار طبقه دسته‌بندی می‌کنند، به طوری که در یک سال ۲۲۰ هزار مورد البسه، سی هزار موبایل، هجده هزار عینک و هفده هزار کیف پول تحویل داده شده که تعداد بسیاری از این موارد شاید اصلا ارزش پیمودن این راه را برای صاحبشان ندارد و بسیاری برای همیشه در آنجا می‌مانند. هر چند ممکن است وجود یک مرکز که هر کس بتواند برای گمشده خود به آنجا مراجعه کند در نظر اول فکر خوبی به نظر آید، ولی این نکته وجود دارد که اگر سپردن شیء پیدا شده به این مراکز اولین اقدام باشد چه مشکلاتی را به وجود خواهد آورد؛ ولی اسلام با تکیه بر تربیت اسلامی خود و دادن احساس مسئولیت به مسلمانان راه‌های متفاوتی را پیش روی آنها قرار داده است.

در این مقاله بررسی می‌کنم که در اسلام برای این مسئله اجتماعی چه راه حلی پیشنهاد شده است. در بررسی راه حل اسلام برای این مشکل مراحلی به دست می‌آید و مشخص می‌شود که اسلام به طور یکسان با تمام چیزهایی که پیدا می‌شود برخورد نمی‌کند.

مراحل مختلف حکم لقطه

مراحلی که اسلام برای اشیای پیدا شده در نظر گرفته به این شرح است:

مرحله اول: دست نزدن به لقطه

اسلام در مرحله اول در برخورد با لقطه پیشنهاد دست نزدن به لقطه را طرح می‌کند که به روایات آن می‌پردازیم:

.۱

وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ **عَنْ أَحَدِهِمَا** علیهما السلام **قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ اللُّقَطَةِ قَالَ لَا تَرْفَعُوهَا.**[1]

.۲

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** علیه السلام **قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ اللُّقَطَةِ قَالَ لَا تَرْفَعْهَا.**[2]

.۳

كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام **يَقُولُ لِأَهْلِهِ لَا تَمَسُّوهَا.**[3]

.٤

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ وَ **قَالَ الصَّادِقُ** علیه السلام **أَفْضَلُ مَا يَسْتَعْمِلُهُ الْإِنْسَانُ فِي اللُّقَطَةِ إِذَا وَجَدَهَا أَنْ لَا يَأْخُذَهَا وَ لَا يَتَعَرَّضَ لَهَا.**[4]

در دلالت و صحت انتساب حکم به معصوم هیچ اشکالی وجود ندارد و شاید بتوان به راحتی ادعا کرد که کراهت اخذ لقطه بین اصحاب اجماعی و لااقل بلاخلاف است؛[5]

---

۱. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص۳۹۰، باب٩٤ اللقطة و الضالة.

۲. الكافي، ج ٥، ص۱۳۹، باب اللقطة و الضاله.

۳. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص۳۸۹، باب٩٤ اللقطة و الضالة.

٤. همان.

٥. جدای از کتب اربعه که روایات مسئله را نقل کرده‌اند، برخی ازکتاب‌هایی که به کراهت اخذ لقطه تصریح کرده‌اند عبارت‌اند از: المقنع (للشيخ الصدوق)، ص ۳۷۹؛ الخلاف، ج ۳، ص ٥٧۹؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ۲، ص ۱۱۲؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، ج ۳، ص ۲۳٤؛ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، ج ۱، ص ٤٤۳؛ تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، ص ۱۱۱؛ قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۲۱۰؛ الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج ۳، ص ۸٥؛ اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، ص ۲۲٥؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۲، ص ٥۱۳؛ إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، ج ۲، ص ۱٥٥؛ المهذب البارع في شرح المختصر النافع، ج ٤، ص ۳۱٥؛ جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ٦، ص ۱٥۹؛ مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۲، ص ٥۲۱؛ روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۷، ص ۳۳۲؛ ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۷۰٤؛ مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۰، ص ٤۷۰؛ كفاية الأحكام، ج ۲، ص ٥۳٤؛ مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۸، ص ۲٥۹؛ ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ۱۰، ص ٤۲۲؛ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط – الحديثة)، ج ۱۷، ص ۹۳۲؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۳۸، ص ۳۰٥ و بسیاری از فقها که به این حکم تصریح کرده‌اند.

همان‌طور که مرحوم ابن‌ادریس می‌فرماید: أخذ اللقطة عند أصحابنا علی الجملة مکروه.[1]

ولی شاید در وهله اول این راه‌کار، به نظر شخصی که تعبدی به روایات ندارد، سطحی‌نگری بیاید و این را تنها راهی برای سلب مسئولیت برای اشخاص تلقی کنند که به از بین رفتن اموال مردم منجر خواهد شد؛ ولی این قضاوت صحیح نیست؛ زیرا اسلام در مرحله اول چنان اهمیت مال مسلمان و سنگینی حرمت آن را در احکام خود مطرح کرده است که اگر شخصی در این جامعه با تفکر اسلامی تربیت شده باشد، در صورت پیدا شدن چیزی، به فکر برداشتن و تصاحب آن نمی‌افتد و اگر این تفکر برای همه وجود داشته باشد، تنها صاحب مال آن را برخواهد داشت؛ البته جدای از عمومات اهمیت مال مردم و حرمت مال مسلمان، در خصوص مال پیدا شده نیز اسلام نکات قابل توجهی را در اهمیت آن و تاکید بر عدم تصرف در آن طرح کرده است که مسئله را بسیار مهم جلوه می‌دهد:

۱.

رَوَى أَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بْنُ خَالِد الْبَرْقِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ وَهْبِ بْنِ وَهْبٍ **عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ** علیهما السلام **قَالَ لَا يَأْكُلُ مِنَ الضَّالَّةِ إِلَّا الضَّالُّون.**[2]

۲.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مَسْعَدَةَ **عَنِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيه** علیهما السلام **أَنَّ عَلِيّاً** علیه السلام: **قَالَ إِيَّاكُمْ وَ اللُّقَطَةَ فَإِنَّهَا ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ وَ هِيَ حَرِيقٌ مِنْ حَرِيقِ جَهَنَّمَ.**[3]

۳.

بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ **عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ** علیه السلام: **أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ اللُّقَطَةِ يَجِدُهَا الْفَقِيرُ هُوَ فِيهَا بِمَنْزِلَةِ الْغَنِيِّ قَالَ نَعَمْ.**[4]

با این تعالیم اساسی که در احکام اسلام وجود دارد، بسیاری از مشکلات به طور طبیعی حل خواهد شد و حساب کردن روی چنین تربیتی کار سنجیده‌ای خواهد بود و این اشکال -که مال مردم در معرض سرقت یا تلف قرار می‌گیرد- صحیح نخواهد بود.

---

۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۱۱٤.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۹۲.

۳. همان، باب اللقطة و الضالة...، ص ۲۹۱.

٤. تهذیب الأحکام، ج ٦، ص ۳۸۹، باب۹٤ اللقطة و الضالة....

فلسفه این حکم:

این اشکال که با پیشنهاد دست نزدن به مال پیدا شده، در واقع اشخاص از خود سلب مسئولیت می‌کنند نیز صحیح نیست؛ زیرا با توجه به نکته تربیتی که گذشت، اگر تمام افراد به آن مال دست نزنند مال همانجا می‌ماند و صاحب آن –که در جستجوی محل‌های مظنون است– بالاخره مال خود را پیدا خواهد کرد و این نکته‌ای است که در روایات به آن پرداخته شده است:

۱.

وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ **قَالَ ذَكَرْنَا لِأَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **اللُّقَطَةَ فَقَالَ لَا تَعَرَّضْ لَهَا فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ تَرَكُوهَا لَجَاءَ صَاحِبُهَا حَتَّى يَأْخُذَهَا.**[1]

۲.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ **وَ قَالَ الصَّادِقُ** علیه السلام **أَفْضَلُ مَا يَسْتَعْمِلُهُ الْإِنْسَانُ فِي اللُّقَطَةِ إِذَا وَجَدَهَا أَنْ لَا يَأْخُذَهَا وَ لَا يَتَعَرَّضَ لَهَا فَلَوْ أَنَّ النَّاسَ تَرَكُوا مَا يَجِدُونَهُ لَجَاءَ صَاحِبُهُ فَأَخَذَهُ.**[2]

پس با توجه به این نکات، اگر اشخاص در مرحله اول شیء پیدا شده را رها کنند و به حال خود واگذارند بهترین کمک به صاحب مال برای یافتن آن خواهد بود.

مرحله دوم: برداشتن و پیدا کردن صاحب آن

اگر کسی دستور اولیه را رعایت نکرد و مال را برداشت یا اینکه یابنده به دلیل نکته‌ای مثل احتمال تلف مال یا برداشته شدن توسط اشخاص ناباب، مال پیدا شده را برداشت، حکم آن چیست؟

اسلام در این مرحله مراتبی را نموده و در سه صورت جواز تصرف در آن مال را صادر کرده و در غیر این سه مورد نیز راه حلی را بیان فرموده است.

سه موردی که شخص یابنده حق تصرف در لقطه را دارد، عبارت‌اند از:

الف– مالی که آن اندازه ارزش ندارد صاحبش به دنبال آن بیاید.

ب– مالی که ارزشش کمتر از یک درهم باشد.

ج– پیدا کردن حیوانی که اگر یابنده آن را تیمار نمی‌کرد، حتما تلف می‌شد.

---

۱. همان.

۲. همان.

سه مورد استثنا از حکم اعلام

در اینجا به بررسی روایات این سه مورد از استثنای تصّرف در لقطه و محدوده دلالت آن می‌پردازیم:

الف- مالی که آنقدر ارزش ندارد صاحبش به دنبال آن بیاید:

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ لَا بَأْسَ بِلُقَطَةِ الْعَصَا وَ الشِّظَاظِ وَ الْوَتِدِ وَ الْحَبْلِ وَ الْعِقَالِ وَ أَشْبَاهِهِ قَالَ وَ قَالَ أَبُوجَعْفَرٍ** عليه السلام **لَيْسَ لِهَذَا طَالِبٌ.**[1]

این روایت -که صحیح السند است- در دلالت به یک نکته عام شبیه تعلیل اشاره می‌کند که در این موارد خاص اشکالی در اخذ مال گمشده نیست؛ چون این اشیاء کسی در طلبش نیست و به همین دلیل صاحبش نیز طالب آن نخواهد بود و اشکالی در تصرف آن نیست و شاید نکته جواز، اعراض صاحبش باشد که از نکته «**لَيْسَ لِهَذَا طَالِبٌ**» فهمیده می‌شود که مرحوم علامه نیز به این نکته اشاره می‌کنند:

فدل ذلک علی البناء علی العادة فی الاعراض عن هذه الاشیاء فیکون فی الحقیقة اباحة من المالک لها.[2]

و به عنوان یک احتمال می‌توان گفت که حتی استثنای بعد[3] نیز توجیه همین نکته (**لَيْسَ لِهَذَا طَالِبٌ**) می‌شود و لذا در آن بحث در روایت آمده است: «**قَالَ تُعَرَّفُ سَنَةً قَلِيلًا كَانَ أَوْ كَثِيراً قَالَ وَ مَا كَانَ دُونَ الدِّرْهَمِ فَلَا يُعَرَّفُ**»[4] که این دال بر این است که یک درهم حتی **قلیلا** هم به حساب نمی‌آید؛ در واقع انگار مال به حساب نمی‌آید و در واقع نکته این دو بحث یکی خواهد شد.

تنها نکته‌ای که در اینجا باقی می‌ماند، روایت معارضی است که از عبدالرحمن نقل شده است:

الْقَاسِم بْن مُحَمَّدٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ قَالَ **سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **عَنِ النَّعْلَيْنِ وَ الْإِدَاوَةِ وَالسَّوْطِ يَجِدُهَا الرَّجُلُ فِي الطَّرِيقِ**

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۱٤۱؛ و تهذیب الأحکام، ج ٦، ص ۳۹۳.

۲. تذکرة الفقهاء (ط-القدیمة)، ص ۲۵۷.

۳. یعنی استثنای دوم و اینکه مالی را که کمتر از یک درهم ارزش دارد می‌توان برداشت و درآن تصرف کرد.

٤. الکافي، ج، ۵ ص۱۳۷.

أَيَنْتَفِعُ بِهَا قَالَ لَا يَمَسُّهُ.[1]

در این روایت وسائلی نام برده شده و حکم به عدم تصرف در آنها شده است، حال آنکه در روایت حریز به همین دست[2] از وسایل تصریح شده و به جواز تصرفشان حکم شده بود.

در جواب این تعارض می‌توان به سه جمع دلالی و یک ترجیح سندی با فرض تعارض مستقر اشاره کرد:

اولاً: در این روایت آمده است «**لَا يَمَسُّهُ**» و این منافاتی ندارد که بعد از برداشتن برای خودش باشد؛ همان‌طور که در روایتی که در بحث مال کمتر از درهم خواهد آمد، حضرت ابتدا حکم به عدم رفع می‌کنند، بعد می‌فرمایند در مورد مال دون درهم نیازی به تعریف ندارد؛ یعنی بعد از برداشتن اگر مال کمتر بود برای خودت است و نیازی به تعریف نیست.[3]

ثانیاً: این حکم ممکن است تنها بیانگر حکم تکلیفی حرمت است که با تصرف و ارتکاب حرام با حکم وضعی ضمان منافاتی ندارد.

ثالثاً: اینکه جمع بین این دو روایت بعد از فرض تعارض به حمل به کراهت این روایت است؛ همان‌طور که مرحوم علامه به آن اشاره کرده‌اند.[4]

و رابعاً: با نگاهی اولیه و ابتدایی واضح است که روایت مجوّزه از نظر سند که اصح است.

ب- مالی که ارزشش کمتر از یک درهم[5] باشد:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ وَ قَالَ **الصَّادِقُ** عليه السلام **أَفْضَلُ مَا يَسْتَعْمِلُهُ الْإِنْسَانُ فِي اللُّقَطَةِ إِذَا وَجَدَهَا أَنْ لَا يَأْخُذَهَا وَ لَايَتَعَرَّضَ لَهَا فَلَوْ أَنَّ النَّاسَ تَرَكُوا مَا يَجِدُونَهُ لَجَاءَ صَاحِبُهُ فَأَخَذَهُ وَ إِنْ كَانَتِ اللُّقَطَةُ دُونَ دِرْهَمٍ فَهِيَ لَکَ فَلَا تُعَرِّفْهَا.**[6]

---

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۹۵؛ و تهذیب الأحکام، ج ٦، ص ۳۹٤.

۲. الْعَصَا وَ الشِّظَاظ وَ الْوَتِد وَ الْحَبْل وَ الْعِقَال وَ أَشْبَاهه.

۳. قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام أَفْضَلُ مَا يَسْتَعْمِلُهُ الْإِنْسَانُ فِي اللُّقَطَةِ إِذَا وَجَدَهَا أَنْ لَا يَأْخُذَهَا وَ لَا يَتَعَرَّضَ لَهَا... وَ إِنْ كَانَتِ اللُّقَطَةُ دُونَ دِرْهَمٍ فَهِيَ لَکَ فَلَا تُعَرِّفْهَا.

٤. و الجواب: انّه محمول علی الکراهة، و لأنّ طریق روایتنا أصح. (مختلف الشیعة في أحکام الشریعة، ج ٦، ص ۹۱)

٥. هر درهم شرعی ۱۲/٥ نخود نقره و هر ۲٤ نخود نقره یک مثقال یعنی هر درهم حدود نیم مثقال نقره و در این تاریخ (۲۹خرداد ۹۳) هر مثقال نقره معادل حدود ده هزارتومان است؛ لذا مقدار ارزش درهمی که در روایات جایز است برداشته شود و نیاز به اعلام نیست پنج هزار تومان است.

٦. وسائل الشیعة، ج ۲٥، ص ٤٤٦.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ اللُّقَطَةِ قَالَ تُعَرَّفُ سَنَةً قَلِيلًا كَانَ أَوْ كَثِيراً قَالَ وَ مَا كَانَ دُونَ الدِّرْهَمِ فَلَا يُعَرَّفُ.**[1]

این روایات نشان می‌دهد که در مال کمتر از درهم می‌شود تصرف کرد؛ ولی با توجه به سند روایات می‌توان دریافت که هر دو روایت از نظر ارسال ضعیف‌اند؛[2] ولی باز هم، این حکم بسیار مشهور است که برخی ادعای بلا خلاف و برخی دیگر ادعای اجماع کرده‌اند:[3]

مرحوم علامه در تذکره ادعای اجماع بر این مطلب را دارد:

صرنا الی ما نقص عن الدرهم للاجماع.[4]

مرحوم محقق اردبیلی می‌فرمایند:

فإنّه قد مرّ جواز تملّک الأقلّ من درهم بالإجماع.[5]

مرحوم صاحب ریاض می‌فرمایند:

فاعلم أن ما كان منه دون الدرهم يجوز التقاطه و ينتفع به من غير تعريف بلا خلاف ظاهر بل عليه الإجماع عن التذكرة و في التنقيح لكن فيما عدا لقطة الحرم و هو الحجة مضافا إلى صريح الروايات الآتية.[6]

البته در کنار دو روایت قبل، روایتی داریم که برای ارزش درهم حکم به وجوب تعریف نموده است که چون حضرت در مقام بیان حکم موارد هستند به مفهوم عبارت **فَإِنْ لَمْ يُعَرِّفْ** می‌توان فهمید که در صورت تعریف نکردن دیگر مال خودش است و لذا همان نکته که در دو روایت قبل بود اثبات خواهد شد:

محمد بن أحمد بن يحيى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ **عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ** عليهما السلام **سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ دِرْهَماً أَوْ ثَوْباً أَوْ دَابَّةً**

۱. همان.

۲. البته بحث معروفی در مرسلات صدوق وجود دارد که این مقاله جای آن نیست.

۳. عده‌ای از فقها که به این حکم فتوا داده‌اند عبارت‌اند از: مرحوم ابن بابویه پدر و پسر، مفید، شیخ طوسی،علامه، فاضل آبی،محقق اول و ثانی، شهید اول و ثانی، فاضل مقداد، سبزواری، صاحب حدائق، صاحب جواهر و بسیاری دیگر از فقها.

٤. تذكرة الفقهاء (ط-القديمة)، ص ٢٥٦.

٥. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ١٠، ص ٤٥٥.

٦. رياض المسائل (ط-القديمة)، ج ٢، ص ٣٢٨.

كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُعَرِّفُهَا سَنَةً فَإِنْ لَمْ يُعَرِّفْ حَفِظَهَا فِي عُرْضِ مَالِهِ حَتَّى يَجِيءَ طَالِبُهَا فَيُعْطِيَهَا إِيَّاهُ وَ إِنْ مَاتَ أَوْصَى بِهَا وَ هُوَ لَهَا ضَامِنٌ.[1]

ملاک کم ارزش بودن که در استثنای اول آمد در این مورد نیز خواهد بود و از این طریق نیز می‌توان حکم را اثبات کرد.

ج- پیدا کردن حیوانی که اگر یابنده آن را تیمار نمی‌کرد حتما تلف می‌شد:

عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللهِ** صلی الله علیه و آله **عَنِ الشَّاةِ الضَّالَّةِ بِالْفَلَاةِ فَقَالَ لِلسَّائِلِ هِيَ لَکَ أَوْ لِأَخِيکَ أَوْ لِلذِّئْبِ.**

این روایت دلالت دارد که این حیوان یا برای یابنده است یا کسی دیگر آن را می‌برد یا اینکه گرگ او را می‌خورد و حالت سوم که مقصود نیست و حالت اول و دوم نیز فرقی ندارد؛ لذا یابنده اولی به آن خواهد بود؛ لذا با همین ظهور شیخ با وجود اینکه در چند جا از تهذیب[2] روایت را به صورتی که نقل شد آورده، ولی در مبسوط به اشتباه روایت را به این صورت آورده است: **فسأل عن ضالة الغنم فقال: خذها إنما هي لک أو لأخيک أو للذئب،**[3] که نشان می‌دهد **هِيَ لَکَ أَوْ لِأَخِيکَ أَوْ لِلذِّئْبِ** ظهورش در جواز اخذ است؛ البته خود ایشان در جای دیگر به این جواز تصریح می‌کند.[4]

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** صلوات الله علیه **كَانَ يَقُولُ فِي الدَّابَّةِ إِذَا سَرَّحَهَا أَهْلُهَا أَوْ عَجَزُوا عَنْ عَلَفِهَا أَوْ نَفَقَتِهَا فَهِيَ لِلَّذِي أَحْيَاهَا قَالَ وَ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** علیه السلام **فِي رَجُلٍ تَرَکَ دَابَّتَهُ فِي مَضِيعَةٍ فَقَالَ إِنْ تَرَكَهَا فِي كَلَإٍ وَ مَاءٍ وَ أَمْنٍ فَهِيَ لَهُ يَأْخُذُهَا مَتَى شَاءَ وَ إِنْ تَرَكَهَا فِي غَيْرِ كَلَإٍ وَ لَا مَاءٍ فَهِيَ لِمَنْ أَحْيَاهَا.**[5]

البته این حکم در مورد حیواناتی است که در صورت عدم مراقبت از بین می‌روند یا شکار می‌شوند؛ ولی در موارد غیر از این جواز اخذ وجود ندارد؛ همان‌طور که در ادامه روایت

---

۱. این روایت در صورت پذیرش مبنای اکثار روایت اجلا صحیحه خواهد بود؛ چون تنها مشکل احمد بن محمد است که با اکثار محمد بن علی بن محبوب درست می‌شود. (تهذیب الأحکام، ج٦، ص ٣٩٧؛ من لایحضره الفقیه، ج ٣، ص ٢٩٢)

٢. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٩٢ – ٣٩٤.

٣. المبسوط في فقه الإمامية، ج ٣، ص ٣٩.

٤. همان، ص ٣٢٠.

٥. الكافي، ج ٥، ص١٤١؛ تهذيب الأحكام، ج٦، ص ٣٩٣؛ من لايحضره الفقيه، ج٣، ص٢٩٥.

معاویة بن عمار فوق الذکر آمده است:

فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي وَجَدْتُ بَعِيراً فَقَالَ مَعَهُ حِذَاؤُهُ وَ سِقَاؤُهُ حِذَاؤُهُ خُفُّهُ وَ سِقَاؤُهُ كَرِشُهُ فَلَا تَهِجْه.[1]

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **قَالَ مَنْ أَصَابَ مَالًا أَوْ بَعِيراً فِي فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ قَدْ كَلَّتْ وَ قَامَتْ وَ سَيَّبَهَا صَاحِبُهَا مِمَّا لَمْ يَتْبَعْهُ فَأَخَذَهَا غَيْرُهُ فَأَقَامَ عَلَيْهَا وَ أَنْفَقَ نَفَقَةً حَتَّى أَحْيَاهَا مِنَ الْكَلَالِ وَ مِنَ الْمَوْتِ فَهِيَ لَهُ وَ لَا سَبِيلَ لَهُ عَلَيْهَا وَ إِنَّمَا هِيَ مِثْلُ الشَّيْءِ الْمُبَاحِ.**[2]

پیدا کردن صاحب مال در غیر موارد استثنا

در غیر موارد فوق بعد از برداشتن مال و عدم جواز تصرف وظیفه چیست؟

در خصوص این وضعیت، روایات بسیاری داریم که حکم به وجوب تعریف مال کرده‌اند که به چند نمونه ازآنها اشاره می‌کنیم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **فِي‌حَدِيثٍ قَالَ وَ اللُّقَطَةُ يَجِدُهَا الرَّجُلُ وَ يَأْخُذُهَا قَالَ يُعَرِّفُهَا سَنَةً فَإِنْ جَاءَ لَهَا طَالِبٌ وَ إِلَّا فَهِيَ كَسَبِيلِ مَالِه.**

وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ **عَنْ أَحَدِهِمَا** عليهما السلام **قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ اللُّقَطَةِ قَالَ لَا تَرْفَعُوهَا فَإِنِ‌ابْتُلِيتَ فَعَرِّفْهَا سَنَةً فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا وَ إِلَّا فَاجْعَلْهَا فِي عَرْضِ مَالِکَ يَجْرِي عَلَيْهَا مَا يَجْرِي عَلَى مَالِکَ إِلَى أَنْ يَجِيءَ طَالِبٌ.**

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ حَنَانٍ قَالَ **سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِاللهِ** عليه السلام **وَ أَنَا أَسْمَعُ عَنِ اللُّقَطَةِ فَقَالَ تُعَرِّفُهَا سَنَةً فَإِنْ وَجَدْتَ صَاحِبَهَا وَ إِلَّا فَأَنْتَ أَحَقُّ بِهَا وَ قَالَ هِيَ كَسَبِيلِ مَالِکَ وَ قَالَ‌خَيِّرْهُ إِذَا جَاءَکَ بَعْدَ سَنَةٍ بَيْنَ أَجْرِهَا وَ بَيْنَ أَنْ تَغْرَمَهَا لَهُ إِذَا كُنْتَ أَكَلْتَهَا.**

این روایات به طوری است که انسان از صدور برخی از آنها از معصوم مطمئن می‌شود؛

---

۱. همان.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۰.

البته در برخی روایات تنها وجوب تعریف مطرح شده است که به قرینه برخی دیگر وجوب تعریف سنه مورد نظر است. تنها نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که در برخی روایات اصلا به وجوب تعریف اشاره نشده و حکمی معارض این روایات مطرح شده است:

وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **قَالَ مَنْ وَجَدَ شَيْئاً فَهُوَ لَهُ فَلْيَتَمَتَّعْ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَهُ طَالِبُهُ فَإِذَا جَاءَ طَالِبُهُ رَدَّهُ إِلَيْهِ.**[1]

البته این روایت در مقابل روایات بسیاری که در مقابلش وجود دارد توان تعارض ندارد و می‌شود آن را حمل بر مورد دون درهم کرد؛ همان‌طور که مرحوم شیخ حر عاملی چنین کرده‌اند.[2]

مرحله سوم: در صورت عدم یافت شدن مالک چه باید کرد؟

نکته مهمی که در ادامه مراحل طرح می‌شود این است که اگر صاحب مال بعد اعلان پیدا نشد چه باید کرد؟ در مورد این بحث روایات متفاوت‌اند که بر حسب دلالت آنها را به سه دسته تقسیم می‌کنیم:

دسته اول:

روایاتی که بعد از تعریف و پیدا نشدن مالک مال را از جمله مال یابنده به حساب آورده‌اند: صحیحه حلبی[3] و صحیحه محمد بن مسلم[4] و روایت حنان[5] (ضعیف السند) و نقل صدوق و حمیری[6] از حنان بن سدیر(موثقه) و صحیحه داود بن سرحان[7] و قرب الاسناد از عَبْدِ اللهِ بْنِ الْحَسَنِ.[8]

دسته دوم:

روایتی که بعد از تعریف و پیدا نشدن مالک یابنده را به نگهداری از آن موظف می‌کند:

---

۱. این روایت به جهت اسحاق بن عبدالله ضعیف شمرده شده است؛ ولی محققان نرم افزار دارية النور این روایت را تصحیح کرده‌اند.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۵، ص ٤٤٦.

۳. **فَإِنْ جَاءَ لَهَا طَالِبٌ وَ إِلَّا فَهِيَ كَسَبِيلِ مَالِه.**

٤. **فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا وَ إِلَّا فَاجْعَلْهَا فِي عَرْضِ مَالِكَ يَجْرِي عَلَيْهَا مَا يَجْرِي عَلَى مَالِكَ إِلَى أَنْ يَجِيءَ طَالِبٌ.**

۵. **فَإِنْ وَجَدْتَ صَاحِبَهَا وَ إِلَّا فَأَنْتَ أَحَقُّ بِهَا وَ قَالَ هِيَ كَسَبِيلِ مَالِكَ.**

٦. **فَأَنْتَ أَحَقُّ بِهَا.**

۷. **يُعَرِّفُهَا سَنَةً ثُمَّ هِيَ كَسَائِرِ مَالِه.**

۸. **يُعَرِّفُهَا سَنَةً ثُمَّ هِيَ كَسَائِرِ مَالِه.**

قَالَ (علی بن جعفر) وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ اللُّقَطَةَ دَرَاهِمَ أَوْ ثَوْباً أَوْ دَابَّةً كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُعَرِّفُهَا سَنَةً فَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ صَاحِبَهَا حَفِظَهَا فِي عَرْضِ مَالِهِ حَتَّى يَجِيءَ طَالِبُهَا فَيُعْطِيهَا إِيَّاهُ وَ إِنْ مَاتَ أَوْصَى بِهَا فَإِنْ أَصَابَهَا شَيْءٌ فَهُوَ ضَامِنٌ.

در این روایت بعد از تعریف سنه می‌فرماید: مال را کنار مال‌های خودت نگهداری کن تا مالکش بیاید و بعد از مرگ نیز وصیت کن؛ البته ممکن است به قرینه روایاتی که **فِي عَرْضِ مَالِهِ** را به صورت **يَجْرِي عَلَيْهَا مَا يَجْرِي عَلَى مَالِک** تفسیر کرده‌اند در اینجا نیز مراد از حفظها فی عرض مالک همین معنی باشد و تعارضی در کار نخواهد بود.

دسته سوم:

روایاتی که در فرض مذکور گزینه تصدق را بعد از عدم دستیابی به مالک مطرح می‌کنند: روایت حسین بن کثیر[1] (ضعیف السند) و روایت علی بن جعفر[2] علیه السلام که در سوال فرض تصدق بعد از پیدا نشدن مالک طرح شده است.

البته در روایت دوم، دلالتی بر تقریر امام نسبت به تصدق بعد از یکسال تعریف وجود ندارد؛ چون جواب امام در هر دو فرض صحت و عدم صحت فعل یابنده درست خواهد بود؛ پس در این دسته چیزی که قابل معارضه با دسته اول روایات باشد وجود نخواهد داشت.

جمع روایات:

حاصل بحث این شد که سه دسته روایت در مورد تکلیف مال بعد از تعریف یک سال و پیدا نشدن مالک وجود دارد؛ دسته اول دلالت دارد که بعد از این مرحله، مال برای خود یابنده است؛ دسته دوم حکم به وجوب حفظ آن دارد و دسته سوم راه صدقه را مطرح می‌کنند که البته تنها روایات حجت در این زمینه همان روایات دسته اول است؛ لذا بعد از اعلان و پیدا نشدن صاحب آن، مال برای یابنده محسوب می‌شود و این حکم چنان بین فقها مسلم بوده که بحث‌های فرعی در کنار آن صورت گرفته است؛ مثل اینکه آیا وجوب تعریف به جهت مالک شدن است که اگر کسی قصد مالک شدن را نداشته باشد می‌تواند مال را تعریف نکند[3] که در یک طرف مرحوم شیخ

---

۱. حَوْلًا فَإِنْ لَمْ يَجِئْ صَاحِبُهَا أَوْ مَنْ يَطْلُبُهَا تَصَدَّقَ بِهَا.

۲. وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ اللُّقَطَةَ فَيُعَرِّفُهَا سَنَةً ثُمَّ يَتَصَدَّقُ بِهَا فَيَأْتِي صَاحِبُهَا مَا حَالُ الَّذِي تَصَدَّقَ بِهَا وَ لِمَنِ الْأَجْرُ هَلْ عَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ عَلَى صَاحِبِهَا أَوْ قِيمَتَهَا قَالَ هُوَ ضَامِنٌ لَهَا وَ الْأَجْرُ لَهُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى صَاحِبُهَا فَيَدَعَهَا وَ الْأَجْرُ لَهُ.

۳. فإذا ثبت هذا و وجد لقطة نظرت، فإن أراد حفظها على صاحبها لا يلزمه أن يعرف، لأن التعريف إنما يكون

طوسی قرار دارد که ادعا دارد تنها اگر قصد تملیک دارد باید تعریف کند و در طرف دیگر اکثر[1] قرار دارند.

البته مالک شدن شخص یابنده به آن معنا نیست که اگر روزی مالکش پیدا شد حقی نداشته باشد؛ بلکه در روایات آمده است که مالک همیشه مستحق مالش است؛ لذا امر به وصیت نسبت به این مال[2] نیز به همین دلیل است که اگر روزی بعد از مرگ یابنده مالک اصلی پیدا شد، به حق خود برسد؛ زیرا به هر حال در صورت پیدا شدن مالک اصلی، یابنده ضامن خواهد بود.

نکته: با این بیان روشن شد که اصلا حجتی بر وجوب صدقه بعد از تعریف سنه وجود ندارد؛ لذا بحث تخییر[3] بین تملیک و صدقه را نمی‌توان مطرح کرد؛ چه رسد به تخییر بین سه امر که مرحوم علامه در تذکره[4] طرح فرموده‌اند، جدای از اینکه حتی اگر روایت صدقه نیز حجت بود بین تملیک و عدم تملیک مخیر بودن معنایی ندارد، مگر اینکه بحث قصد تملیک را طرح کنیم که شخص مخیر باشد بین قصد تملیک و صدقه دادن؛ ولی در هر دو صورت شخص ضامن مالک خواهد بود.

البته روایاتی در فقه وجود دارد که امر به صدقه می‌کنند؛ ولی مورد آن با بحث ما فرق دارد و گروهی از این روایات مربوط به جایی است که صاحب مال مشخص بوده؛ ولی فعلا دنبال مالش نیامده؛ مثل امانتی که سپرده شده و صاحبش نیامده[5] یا همسفرانی که

لیتملک، فأما إذا أراد أن یتملک فیلزمه أن یعرف سنة بالإجماع، فإن عرفها سنة متوالیة فإنه أتی بما علیه لأن التعریف إنما یکون للتملک (المبسوط في فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۳۲۲) و بسیاری از فقها این کلام شیخ را به عنوان فرع بحث تملیک مورد بررسی قرار داده‌اند؛ از جمله مرحوم علامه در مختلف الشیعة، ج ٦، ص ۸۷.

۱. إطلاقها کالعبارة و نحوها من عبائر الجماعة یقتضي عدم الفرق في وجوب التعریف بین صورتي نیة التملک بعده و عدمها و هو أقوی وفاقا لأکثر أصحابنا لذلک. (ریاض المسائل (ط–القدیمة)، ج ۲، ص ۳۲۹)

۲. **بِهَا فَعَرِّفْهَا سَنَةً فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا وَ إِلَّا فَاجْعَلْهَا فِي عَرْضِ مَالِکَ یَجْرِي عَلَیْهَا مَا یَجْرِي عَلَی مَالِکَ حَتَّی یَجِيءَ لَهَا طَالِبٌ فَإِنْ لَمْ یَجِئْ لَهَا طَالِبٌ فَأَوْصِ بِهَا فِي وَصِیَّتِکَ.**

۳. همان‌گونه که مرحوم علامه چنین تخییری را قائل شده‌اند: و الصحیح الحق الیقین إجماع أصحابناعلی انّه بعد السنة یکون کسبیل ماله، أو یتصدّق بها بشرط الضمان. (مختلف الشیعة في أحکام الشریعة، ج ٦، ص ۸۷)

٤. تذکرة الفقهاء (ط–القدیمة)، ص ۲۵۸.

۵. در الکافي (ط – الإسلامیة)، ج ۵، ص ۳۰۹ و من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۹۹ به دو سند مختلف آمده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام **قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِینَ أَوْدَعَهُ رَجُلٌ مِنَ اللُّصُوصِ دَرَاهِمَ أَوْ مَتَاعاً وَ اللِّصُّ مُسْلِمٌ هَلْ یَرُدُّ عَلَیْهِ قَالَ لَا یَرُدُّ عَلَیْهِ فَإِنْ أَمْکَنَهُ أَنْ یَرُدَّ عَلَی صَاحِبِهِ فَعَلَ وَ إِلَّا کَانَ فِي یَدِهِ بِمَنْزِلَةِ اللُّقَطَةِ یُصِیبُهَا فَیُعَرِّفُهَا حَوْلًا فَإِنْ أَصَابَ صَاحِبَهَا رَدَّهَا عَلَیْهِ وَ إِلَّا تَصَدَّقَ بِهَا فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا بَعْدَ ذَلِکَ خَیَّرَهُ بَیْنَ الْأَجْرِ وَ الْغُرْمِ فَإِذَا اخْتَارَ الْأَجْرَ فَلَهُ الْأَجْرُ وَ إِنِ اخْتَارَ الْغُرْمَ غَرِمَ لَهُ وَ کَانَ الْأَجْرُ لَهُ.**

وسایل رفیقشان پیش آنها مانده و صاحبش نیامده است.[1] در کافی شریف این روایت آمده است.

و گروهی نیز مربوط به لقطه در حَرَم است که حکمش تفاوت دارد که حتی مرحوم صاحب وسایل، بابی را به این نوع لقطه اختصاص داده است.[2]

البته اصل اینکه شخص می‌تواند برای صاحبش صدقه دهد درست است به دلیل اینکه عموم استحباب تصدق در این مورد نیز خواهد آمد؛ زیرا بعد از اینکه مال برای یابنده شد، جواز تصدق محرز است و این نیز از ضمان یابنده به مال در صورت پیدا شدن مالک جلوگیری نمی‌کند.

این روایت مربوط به ودیعه‌ای است که صاحبش بازنگشته است.

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ **قَالَ: سَأَلْتُ عَبْداً صَالِحاً فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ كُنَّا مُرَافِقِينَ لِقَوْمٍ بِمَكَّةَ فَارْتَحَلْنَا عَنْهُمْ وَ حَمَلْنَا بَعْضَ مَتَاعِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ قَدْ ذَهَبَ الْقَوْمُ وَ لَا نَعْرِفُهُمْ وَ لَا نَعْرِفُ أَوْطَانَهُمْ فَقَدْ بَقِيَ الْمَتَاعُ عِنْدَنَا فَمَا نَصْنَعُ بِهِ قَالَ فَقَالَ تَحْمِلُونَهُ حَتَّى تَلْحَقُوهُمْ بِالْكُوفَةِ فَقَالَ يُونُسُ قُلْتُ لَهُ لَسْتُ أَعْرِفُهُمْ وَ لَا نَدْرِي كَيْفَ نَسْأَلُ عَنْهُمْ قَالَ فَقَالَ بِعْهُ وَ أَعْطِ ثَمَنَهُ أَصْحَابَکَ قَالَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَهْلَ الْوَلَايَةِ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ.** (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۲۹۸)

۲. باب ۲۸ بَابُ أَحْكَامِ لُقَطَةِ الْحَرَمِ– وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۲۶۰.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱۰ ه ق.
۳. تذکرة الفقهاء (ط – الحدیثة)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ۱٤ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱٤ ه ق.
٤. تهذیب الأحکام، محمد بن حسن، ابوجعفر، طوسی، ۱۰ جلد، دارالکتب الإسلامیة، تهران – ایران، چاپ چهارم، ۱٤۰۷ ه ق.
۵. جامع المقاصد في شرح القواعد، علی بن حسین، محقق ثانی، کرکی، عاملی، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، چاپ دوم، ۱٤۱٤ ه ق.
٦. الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن ابراهیم، آل عصفور، بحرانی، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۰۵ ه ق.
۷. الخلاف، محمد بن حسن، ابوجعفر، طوسی، ٦ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۰۷ ه ق.
۸. الدروس الشرعیة في فقه الإمامیة، محمد بن مکی، شهید اول، عاملی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ دوم، ۱٤۱۷ ه ق.
۹. ذخیرة المعاد في شرح الإرشاد، محمدباقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، چاپ اول، ۱۲٤۷ ه ق.
۱۰. روضة المتقین في شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی، اصفهانی، مجلسی اول، ۱۳ جلد، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم – ایران، چاپ دوم، ۱٤۰٦ ه ق.
۱۱. ریاض المسائل (ط – القدیمة)، سیدعلی بن محمد طباطبایی، حائری، ۲ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، چاپ اول، ه ق.
۱۲. السرائر الحاوي لتحریر الفتاوی، محمدبن منصوربن احمد، ابن ادریس، حلّی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ دوم، ۱٤۱۰ ه ق.
۱۳. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن حسن، نجم الدین، محقق، حلّی، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم – ایران، چاپ دوم، ۱٤۰۸ ه ق.
۱٤. غنائم الأیّام في مسائل الحلال و الحرام، ابوالقاسم بن محمد حسن، میرزای قمّی، گیلانی، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱۷ ه ق.
۱۵. قواعد الأحکام في معرفة الحلال و الحرام، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۱۳ ه ق.
۱٦. الکافي (ط – الإسلامیة)، محمدبن یعقوب، ابوجعفر، کلینی، ۸ جلد، دارالکتب الإسلامیة، تهران – ایران، چاپ چهارم، ۱٤۰۷ ه ق.
۱۷. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط – الحدیثة)، جعفر بن خضر مالکی، کاشف الغطاء، نجفی، ٤ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۲۲ ه ق.
۱۸. کفایة الأحکام، محمدباقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، چاپ اول، ۱٤۲۳ ه ق.
۱۹. اللمعة الدمشقیة في فقه الإمامیة، محمد بن مکی، شهید اول، عاملی، در یک جلد، دار التراث – الدار

الإسلامية، بيروت - لبنان، چاپ اول، ۱٤۱۰ ه ق.
۲۰. المبسوط في فقه الإمامية، محمد بن حسن، ابوجعفر، طوسی، ۸ جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - ایران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ه ق.
۲۱. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمدبن محمد، اردبیلی، ١٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱٤۰۳ ه ق.
۲۲. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلّی، ۹ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ دوم، ۱٤۱۳ ه ق.
۲۳. مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن على، شهيد ثانى، عاملى، ١٥ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ايران، چاپ اول، ۱٤۱۳ ه ق.
٢٤. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مولى احمد بن محمد مهدى، نراقى، ١٩ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، چاپ اول، ١٤١٥ ه ق.
٢٥. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة (ط - القديمة)، سيدجواد بن محمد حسينى، عاملى، ۱۱ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، چاپ اول، ه ق.
٢٦. المقنع (للشيخ الصدوق)، محمّدبن علىبن بابويه، قمّى، صدوق، مؤسسه امام هادى عليه السلام، قم - ایران، چاپ اول، ١٤١٥ ه ق.
۲۷. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمدباقر بن محمد تقی، مجلسی دوم، اصفهانی، ١٦ جلد، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی رحمه الله، قم - ایران، چاپ اول، ١٤٠٦ ه ق.
۲۸. من لا يحضره الفقيه، محمّد بن على بن بابويه، قمّى، صدوق، ٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ دوم، ۱٤۱۳ ه ق.
۲۹. المهذب (لابن البراج)، عبد العزيز، ابن براج، قاضی، طرابلسی، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ١٤٠٦ ه ق.
۳۰. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، احمد بن محمد اسدی، جمال الدین، حلّی، ٥ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ١٤٠٧ ه ق.
۳۱. وسائل الشيعة، محمد بن حسن، حرّ، عاملى، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، چاپ اول، ۱٤۰۹ ه ق.

شرط ابتدایی

مصطفی منتظری*

تاریخ دریافت: ۱۵ اردیبهشت ۹۳   تاریخ تأیید: ۲۰ مرداد ۹۳

چکیده

شرط ابتدایی –به معنای شرطی که در ضمن عقد نیست– اگر در قبالش التزامی وجود داشته باشد، وفای به آن واجب است و اگر وعدۀ صرف و بحت باشد، وفای به آن واجب نیست زیرا سرّ وجوب وفای به شرط، از دیدگاه عقلا و شرع، التزام است.

واژگان کلیدی

شرط، شرط ابتدایی، شرط ضمن عقد

مقدمه

یکی از امور رایج میان عرف و عقلا، قول و قرارهایی است که انسان‌ها نسبت به دیگران به آن متعهد می‌شوند. خلف وعده، عدم پای‌بندی به تعهدات متقابل یا ضمن عقد، از نظر اخلاق و عرف، نکوهیده و ناپسند است؛ نظر مشهور فقیهان آن است که بر «شرط ضمن عقد» آثار مشخص مانند وجوب تکلیفی وفا به شرط و الزام و اجبار مشروط علیه به وسیله حاکم شرع و امثال این آثار مترتّب است؛ لکن باید بررسی شود آیا بر شرط ابتدایی بحت یا شرط متقابل که ضمن عقد نیست، نیز آثار فوق مترتّب است یا اینکه حکم لزوم وفای به وعد صرفا حکمی اخلاقی است؟ پژوهشی که پیش رو دارید

---

* پژوهشگر درس خارج

به سؤال فوق پاسخ داده است.

فصل یکم: معنای «شرط»

الف- «شرط» گاهی به چیزی گفته می‌شود که با انتفای آن، مشروط نیز منتفی است؛[1] مثلا «حرارت» شرط وجود «آتش» است. این معنا میان فلاسفه و متکلّمان رایج است که البته به امور اعتباری نیز کشانده شده است؛ مثلا «طهارت از حدث» شرط صحت «نماز» شمرده شده است؛ یعنی اگر کسی نماز بدون وضو یا غسل بخواند، گویی نماز در عالم واقع محقّق نشده است. این معنا از شرط به توضیح نیاز ندارد و بین مردم رایج است؛ لغویون نیز کمتر به توضیح آن پرداخته‌اند.

«نشوان بن سعید حمیری» (لغوی قرن ششم، متوفّی ۵۷۳ ق) این معنا را از کلامیون نقل می‌کند:

حقيقته في عرف المتكلّمين: ما لولاه لما صَحَّ المشروط.[2]

اگرچه «راغب اصفهانی» در بیان معنای کلمات اجتهادی برخورد می‌کند، اما در اینجا دخالتی نمی‌کند؛ وی می‌نویسد:

الشَّرْطُ: كلّ حكم معلوم متعلّق بأمر يقع بوقوعه.[3]

ب- به معنای ملتزم و متعهد شدن به کار یا چیزی در ضمن التزام و تعهدی دیگر.[4] این معنا بیشتر بین فقها رایج است.

«خلیل بن احمد» در کتاب العین می‌نگارد:

الشَّرْط: معروف في البيع.[5]

«صاحب‌بن عبّاد» نیز هم‌نظر با خلیل است:

الشَّرْطُ في البَيْعِ: مَعْرُوف؛[6]

---

۱. ما يلزم من عدمه، العدم. این معنا مورد تصریح لغویون است. نظر «راغب اصفهانی» و «نشوان بن سعید» در متن آورده شد.

۲. شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، ج ٦، ص٣٤١٢.

۳. مفردات ألفاظ القرآن، ص٤٥٠.

٤. «التزام فی ضمن التزام آخَر».

۵. کتاب العین، ج ٦، ص٢٣٤.

٦. المحيط في اللغة، ج ٧، ص٢٩١.

البته بیع در کلام ایشان به عنوان نماینده سایر عقود و التزام‌های دیگر آمده است و از آن باید الغای خصوصیت کرد.

کلام فیروزآبادی در «القاموس المحیط» را از زبیدی -که شارح قاموس است- نقل می‌کنیم:

الشَّرْطُ: إلْزَامُ الشَّيْءِ و الْتِزَامُه في البَيْع و نحوِه.[1]

ابن‌منظور در «لسان العرب» می‌نویسد:

الشَّرْطُ: إلزامُ الشيء و التِزامُه في البيعِ و نحوه.[2]

در کتب اهل سنت، حدیث «إنّما الشّرط فی الرَّبَائِبِ»[3] از ابن‌عباس موجود است؛ این کتب حتی کتب غریب الحدیث مانند «النهایة» ابن‌اثیر - که در مقام بیان معانی حدیث مشکل است، فقط «ربائب» را معنا کرده‌اند[4] که این دالّ بر معروف و روشن بودن معنای «شرط» میان عرب است؛ همان‌طور که لغویون به آن تصریح کرده‌اند.

نکته: در تمام موارد و صغریات شروط مفروض است که اشتراط به معنای تعلیق اصل معامله نیست؛ چرا که تعلیق اصل عقد مبطل عقد و به تبع آن مبطل شرط است. آنچه در اشتراط است تعلیق التزام به عقد است و مشروط له خود را در صورت برآورده شدن شرط، ملتزم به وفای به عقد می‌داند.

فصل دوم: اقوال

در مسئله اقوال متفاوتی وجود دارد:

قول یکم: شرط ابتدایی از نظر فقهی شرط است. (قول به اعمّ)

قول دوم: شرط ابتدایی از نظر فقه، شرط محسوب نمی‌شود و فقط شرط در ضمن عقد دارای آثار فقهی «شرط» است.[5] (قول به اختصاص)

---

۱. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۰، ص۳۰۵.

۲. لسان العرب، ج۷، ص۳۲۹.

۳. النهایة في غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص۱۸۰؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲، ص۸؛ لسان العرب، ج ۱، ص٤۰۵.

٤. چنین معنا کرده‌اند: «یرید بنات الزّوجات من غیر أزواجهنّ الذین معهنّ» جمع «ربیبه» به معنای دختر زن از شوهر سابق.

۵. آیت‌الله شبیری زنجانی ادعای شهرت بر عدم وجوب وفا نسبت به شرط ابتدایی می‌کند؛ لکن فتوای ایشان در این فرع فقهی خلاف نظر مشهور است.(کتاب نکاح، ج۲۲، ص۷۱٤٤)

قول سوم: این بحث وابسته به این است که وجود معنای جامع میان دو معنای مذکور برای شرط را بپذیریم یا خیر. اگر جامع را متصور بدانیم، شرط ابتدایی شرط نیست و اگر جامع قابل تصور نباشد، شرط ابتدایی شرط است.[1]

برخی فقیهان مانند محقّق طباطبایی یزدی[2] و آیت‌الله سیدعبدالأعلی سبزواری[3] و محدّث بحرانی[4] قائل به اعمّیت شرط نسبت به شرط ابتدایی و ضمن عقد هستند. برخی مانند محقق خراسانی،[5] محقق اصفهانی،[6] حضرت امام‌خمینی[7] و محقق خویی[8] قائل به اختصاص «شرط» به شرط ضمن عقد هستند.

نکته: از فرموده‌های مرحوم شیخ‌انصاری نظر واحدی به‌دست نمی‌آید. ایشان در دو موضع از مکاسب (ابتدای بحث «بیع» و بحث «خیار») حکم به اعمّیت می‌کند؛[9] اما در ابتدای بحث «شروط» تصریح به اختصاص می‌کند.

ایشان سخن پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله (**المؤمنون عند شروطهم**) را از ادله لزوم «بیع» برمی‌شمارد. وی در صورتی این حدیث نبوی را دالّ بر لزوم بیع می‌داند که شرط را به معنای مطلق الزام و التزام در نظر بگیریم؛ به عبارت دیگر، شرط ابتدایی را «شرط» قلمداد کنیم؛ زیرا بیع نیز الزام و التزام متبایعان است که خود این الزام و التزام، در ضمن عقد دیگری نیست. ایشان مطلب را به صورت «بناءً» مطرح می‌کند؛ یعنی وی این مبنا را قبول ندارد؛ زیرا از مبنای فوق با «لکن» استدراک می‌کند و می‌فرماید: بعید نیست که

---

۱. محقق اصفهانی از این دسته است.

۲. حاشیة المکاسب (للمحقّق الیزدی)، ج۳، ص۳۷۷.

۳. مهذّب الأحکام، ج۱۷، ص۲۱۵.

٤. الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة، ج۲۰، ص۷۳.

٥. حاشیة المکاسب (للمحقّق الخراسانی)، ص۲۳۵.

٦. حاشیة کتاب المکاسب (للمحقّق الأصفهاني)، ج ٥، ص١٠٤. لازم به ذکر است که ایشان دلیل هر دو طرف دعوا برای اثبات اعمیت و اختصاص را ناکافی می‌داند و حلّ نزاع را متوقف بر این بحث می‌داند که آیا میان دو معنای مذکور برای شرط، جامع می‌توان در نظر گرفت یا خیر. اگر قائل به وجود جامع شدید قول به اخصاص را باید بپذیرید و اگر قائل به وجود جامع نشدید قول به اعم مقبول است؛ لکن ظاهر کلمات ایشان پذیرش جامع است.در ادامه بحث کلام ایشان خواهد آمد.

۷. کتاب البیع (للإمام الخمینی)، ج ۱، ص۱۳٦.

۸. مصباح الفقاهة، ج۲، ص١٤٢ و ۱۹۰.

۹. ایشان در اول مباحث «بیع» یکی از ادله لزوم بیع را روایت نبوی صلّی الله علیه و آله و سلّم (**المؤمنون عند شروطهم**) می‌داند؛ به دلیل اینکه معنای شرط صرف التزام است «فإنّ الشرط لغةً مطلق الالتزام». (کتاب المکاسب، ج۳، ص٥٦) در همین کتاب در اوایل مباحث خیارات (کتاب المکاسب، ج ٦، ص۱۱) به صراحت می‌نویسد: «شرط» بر الزام و التزام ابتدایی صدق می‌کند.در هوامش بعد عبارت ایشان خواهد آمد.

بر التزامات ابتدائیه نیز «شرط» صدق نکند؛ به دلیل تبادر عرفی بر استعمال شرط در غیر موارد الزام و التزام ابتدایی؛ حتی در مواردی که ظاهرا استعمال لفظ «شرط» به وسیله ائمه علیهم السلام در شروط و التزامات ابتدایی است، واقعا شرط در ضمن عقد است؛ مانند این سخن امام زین‌العابدین علیه السلام در دعای توبه: «**و لک یا ربِّ شرطي أن لا أعود في مکروهک و عهدي أن أهجر جمیع معاصیک**»[1] و امام جعفر صادق علیه السلام در ابتدای دعای ندبه: «**بعد أن شرطت علیهم الزهد في درجات هذه الدنیا**».[2]

ایشان در ادامه کلام خود، صریحا می‌فرماید: معنای «شرط» اختصاص به شروط ضمن عقد دارد و اعمّ از شرط مذکور و شرط ابتدایی نیست. وی کلام فیروزآبادی در «القاموس المحیط» را مساعد نظر خود می‌داند[3] و نیز در بحث خیار مجلس ادّعای اجماع بر عدم لزوم شروط ابتدایی می‌کند.[4]

این دو موضع متفاوت از مرحوم شیخ انصاری باعث اعتراض برخی محشّین مکاسب مانند حاج آقا رضا همدانی شده است. ایشان کلام مرحوم شیخ در بحث خیار شرط را متهافت با کلام دیگر وی در ابتدای بحث معاطات می‌داند؛[5] البته اگر محقق همدانی برای اثبات تهافت، به کلام مفصّل و مبسوط مرحوم شیخ در بحث شروط –که فوقا آن را آوردیم– استناد می‌کرد بهتر بود.

---

۱. الصحیفة السجادیة، ص۱٤۲.فراز «**و ضمانی أن لاأرجع فی مذمومک**» بعد از «**مکروهک**» از قلم مرحوم شیخ ساقط شده است.

۲. جمال الأسبوع، ص۵۵۳.

۳. «قوله صلّی الله علیه و آله و سلم: «**المؤمنون عند شروطهم**» و قد استدلّ به علی اللزوم غیر واحدٍ منهم المحقّق الأردبیلي قدّس سرّه بناءً علی أنّ الشرط مطلق الإلزام و الالتزام و لو ابتداءً من غیر ربطٍ بعقدٍ آخر، فإنّ العقد علی هذا شرطٌ، فیجب الوقوف عنده و یحرم التعدّي عنه، فیدلّ علی اللزوم بالتقریب المتقدّم في ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾.

لکن لا یبعد منع صدق الشرط في الالتزامات الابتدائیّة، بل المتبادر عرفاً هو الإلزام التابع، کما یشهد به موارد استعمال هذا اللفظ حتّی في مثل قوله علیه السلام في دعاء التوبة: «**و لک یا ربِّ شرطي أن لا أعود في مکروهک، و عهدي أن أهجر جمیع معاصیک**» و قوله علیه السلام في أوّل دعاء الندبة: «**بعد أن شرطت علیهم الزهد في درجات هذه الدنیا**» کما لا یخفی علی من تأمّلها.

مع أنّ کلام بعض أهل اللغة یساعد علی ما ادّعینا من الاختصاص، ففي القاموس: الشرط إلزام الشيء و التزامه في البیع و نحوه». (کتاب المکاسب، ج ۵، ص۲۱)

٤. الروایة محمولةٌ بقرینة الإجماع علی عدم لزوم الشروط الابتدائیّة علی صورة وقوع الاشتراط في ضمن عقدٍ لازم، أو المصالحة علی إسقاط الخیار المتحقّق سببه بالمکاتبة بذلک المال. منظور از روایت؛ روایت مالک بن عطیّه است. (کتاب المکاسب، ج ۵، ص۵۳)

۵. قوله قدّس سرّه: «لکن لا یبعد منع صدق الشّرط في الالتزامات الابتدائیّة.» أقول: هذا مخالف لما ذکره قدّس سرّه في مبحث المعاطاة، من أنّ الشّرط لغة مطلق الالتزام، فراجع. (حاشیة کتاب المکاسب (للهمداني) ص٤۵۸)

فصل سوم: ادلّه

گفتار یکم: ادله قول به اعمّ

یکم: تبادر

آنچه متبادر به ذهن است عرفا معنای اعم است. یکی از کسانی که به تبادر برای اثبات اعمّ تمسک کرده، مرحوم سید یزدی است.[1] جالب آنکه طرف مقابل نیز برای اثبات مدّعای خویش به تبادر متمسک می‌شود (در ادامه بحث عبارت ایشان خواهد آمد).

دوم: استعمالات کثیر کلمه «شرط» در شرط ابتدایی به طوری که حمل همه این موارد بر مجاز بعید است.

مرحوم شیخ انصاری در قسمت ابتدایی بحث «شروط» از کتاب المکاسب[2] معنایی را که از «القاموس المحیط» و دیگر کتب لغت نقل کردیم، بیان می‌کند و می‌فرماید: طبق این معنای لغوی از شرط، استعمال «شرط» در شرط ابتدایی باید مجاز یا غلط شمرده شود؛ در حالی‌که هر دو فرض ناصواب است؛ اما اینکه استعمال لفظ «شرط» در شروط و التزامات ابتدایی صحیح است، به دلیل وقوع و استعمال آن در روایات بسیار است. وقتی به موارد استعمال «شرط» در متون اولیه حدیثی می‌نگریم، به شرط ابتدایی «شرط» گفته شده است. بعض موارد استعمال شرط در معنای اعم در روایات در کلام مرحوم شیخ[3] آمده و برخی نیز در سخن مرحوم سید[4] و بعض دیگر در بیان محدّث بحرانی[5] که در این نوشتار سعی شده است اکثر موارد استعمال آورده شود.

---

۱. «الحقّ أنّ الشّرط بمعنى مطلق الإلزام و الالتزام فيشمل الشّروط البدويۀ و يدلّ عليه مضافا إلى التّبادر.. الخ». (حاشيۀ المكاسب ج۲، ص٤)

۲. «و في القاموس: «أنّه إلزام الشيء و التزامه في البيع و غيره» و ظاهره كون استعماله في الإلزام الابتدائي مجازاً أو غير صحيح. لكن لا إشكال في صحّته، لوقوعه في الأخبار كثيراً، مثل: قوله صلّى الله عليه و آله و سلم في حكاية بيع بريرة: إنّ «**قضاء الله أحقّ، و شرطه أوثق، و الولاء لمن أعتق**»و قول أمير المؤمنين صلوات الله عليه في الردّ على مشترط عدم التزوّج بامرأةٍ أُخرى في النكاح: إنّ «**شرط الله قبل شرطكم**»و قوله: «**ما الشرط في الحيوان؟ قال: ثلاثة أيّام للمشتري. قلت: و في غيره؟ قال: هما بالخيار حتّى يفترقا**» و قد أُطلق على النذر أو العهد أو الوعد في بعض أخبار الشّرط في النكاح. و قد اعترف في الحدائق: بأنّ إطلاق الشرط على البيع كثيرٌ في الأخبارو أمّا دعوى كونه مجازاً، فيدفعها مضافاً إلى أولويّة الاشتراك المعنوي، و إلى أنّ المتبادر من قوله: «شَرَطَ على نفسه كذا» ليس إلّا مجرّد الإلزام استدلالُ الإمام عليه السلام بالنبويّ: «**المؤمنون عند شروطهم**» فيما تقدّم من الخبر الذي أُطلق فيه الشرط على النذر أو العهد.و مع ذلك فلا حجّة فيما في القاموس مع تفرّده به، و لعلّه لم يلتفت إلى الاستعمالات التي ذكرناها، و إلّا لذكرها و لو بعنوانٍ يشعر بمجازيّتها». (كتاب المكاسب، ج ٦، ص١١)

۳. كتاب المكاسب، ج ٦، ص١١.

٤. حاشيه المكاسب، ج۲، ص٤.

۵. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۰، ص۷۳.

مانند سخن امام علیه السلام در دعای توبه: «**و لک یا ربِّ شرطي أن لا أعود في مکروهک و عهدي أن أهجر جمیع معاصیک**»[1] و کلام دیگر امام علیه السلام در اول دعای ندبه: «**بعد أن شرطت علیهم الزهد في درجات هذه الدنیا**».[2]

به عنوان مثال به التزام الهی در جهاد[3] و همچنین در میراث:

عَنْ أَبِي عَبْدِ الله علیه السلام **فِي رَجُلٍ کَاتَبَ مَمْلُوکَهُ وَ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنَّ مِيرَاثَهُ لَهُ فَرَفَعَ ذَلِکَ إِلَى عَلِيٍّ** علیه السلام **فَأَبْطَلَ شَرْطَهُ وَ قَالَ شَرْطُ الله قَبْلَ شَرْطِکَ.**[4]

و نیز در همین باب آنچه در مورد بریره اتفاق افتاد. عایشه کنیزی به نام بریره را از صاحبانش خرید و آنها بر عایشه شرط کردند که بعدها اگر کنیز را آزاد کردی و کنیز درگذشت، ارثی که به سبب ولاء عتق به تو می‌رسد برای ما باشد؛ خبر به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید و ایشان فرمود: اینکه حکم شارع به ثبوت میراث از طریق ولاء عتق کرده است با شرط ضمن عقد بر خلاف آن رفع نمی‌شود. پیامبر فرمود: «**...قضاء الله أحقّ و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق.**»[5]

و نیز نکاح:

محمد بن قیس **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** علیه السلام **فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ شَرَطَ لَهَا إِنْ تَزَوَّجَ عَلَيْهَا امْرَأَةً أَوْ هَجَرَهَا أَوِ اتَّخَذَ عَلَيْهَا سُرِّيَّةً فَهِيَ طَالِقٌ فَقَضَى فِي ذَلِکَ أَنَّ شَرْطَ الله قَبْلَ شَرْطِکُم.**[6]

و نیز روایت تفسیر عیاشی از ابن مسلم که تعبیر «**شَرْطَ الله قَبْلَ شَرْطِکُم**» در آن دیده می‌شود.[7]

---

۱. الصحیفه السجادیه، دعای ۳۱.

۲. اقبال الاعمال، ص۲۹۵.

۳. «**قَدْ عَلَّمْنَاکُمْ مَا شَرَطَ الله عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَهْلِ الْجِهَاد.**» (الکافی، ج۵، ص۱۹)

٤. تهذیب الأحکام، ج۸، ص۲۷۰.

۵. نقل شیخ انصاری بر اساس نقل شیخ طوسی در المبسوط فی فقه الإمامیة (ج٦، ص۷۰) و علامه حلّی در تذکرة الفقهاء (ج۱۰، ص۲۷۱) است که ایشان نیز این حدیث را از مصادر عامه مانند صحیح مسلم نقل کرده‌اند؛ البته اصل این جریان در کتب حدیث شیعه (**عَنْ أَبِي عَبْدِ الله** علیه السلام **قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ لِرَسُولِ الله** صلی الله علیه و آله **إِنَّ أَهْلَ بَرِيرَةَ اشْتَرَطُوا وَلَاءَهَا فَقَالَ رَسُولُ الله** صلی الله علیه و آله **الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ** الکافی، ج ٦، ص۱۹۸) نیز آمده است؛ لکن نقل عامه مفصّل‌تر است؛ اما چون قضیه بریره میان شیعه و سنی معروف بوده و مورد اختلاف نیست، به نقل عامه می‌توان اعتماد کرد.

٦. تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۳۷۰.

۷. «**الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ ابْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** علیه السلام **قَالَ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** علیه السلام **فِي امْرَأَةٍ تَزَوَّجَهَا رَجُلٌ وَ شَرَطَ عَلَيْهَا وَ عَلَى أَهْلِهَا إِنْ تَزَوَّجَ عَلَيْهَا امْرَأَةً أَوْ هَجَرَهَا أَوْ أَتَى عَلَيْهَا سُرِّيَّةً فَإِنَّهَا طَالِقٌ فَقَالَ شَرْطُ الله قَبْلَ شَرْطِکُمْ إِنْ شَاءَ وَفَى**

همچنین در باب خیار سخن امام صادق علیه السلام که فرمود: «**فِي الْحَيَوَانِ كُلِّهِ شَرْطُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِلْمُشْتَرِي.**»[1]

به خیار حیوان و مجلس، «شرط» گفته شده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام **قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الشَّرْطُ فِي الْحَيَوَانِ فَقَالَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ لِلْمُشْتَرِي قُلْتُ فَمَا الشَّرْطُ فِي غَيْرِ الْحَيَوَانِ قَالَ الْبَائِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا فَإِذَا افْتَرَقَا فَلَا خِيَارَ بَعْدَ الرِّضَا مِنْهُمَا.**[2]

و نیز از مسقطات خیار حیوان در بیع جاریه تقبیل و جماع است که امام از خیار تعبیر به شرط می‌فرماید:

إِذَا قَبَّلَ أَوْ لَامَسَ أَوْ نَظَرَ مِنْهَا إِلَى مَا يَحْرُمُ عَلَى غَيْرِهِ، فَقَدِ انْقَضَى الشَّرْطُ وَ لَزِمَتْهُ.[3]

در باب بیع، «شرط» بر بیع اطلاق شده است؛ مانند روایت عمار بن موسی ساباطی:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام **قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِهِ وَالِياً فَقَالَ لَهُ إِنِّي بَعَثْتُكَ إِلَى أَهْلِ اللهِ يَعْنِي أَهْلَ مَكَّةَ فَأَنْهَاهُمْ عَنْ بَيْعِ مَا لَمْ يُقْبَضْ وَ عَنْ شَرْطَيْنِ فِي بَيْعٍ وَ عَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ؛**[4]

به قرینه روایت سلیمان بن صالح از امام جعفر صادق که فرمود:

نَهَى رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله **عَنْ سَلَفٍ وَ بَيْعٍ وَ عَنْ بَيْعَيْنِ فِي بَيْعٍ وَ عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ وَ عَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ؛**[5]

معنای «**شَرْطَيْنِ فِي بَيْعٍ**» دو بیع در یک بیع انجام دادن است.

و همچنین روایت:

سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سُئِلَ **أَبُو عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **عَنْ رَجُلٍ يُسْلِمُ فِي وَصِيفٍ أَسْنَانٍ مَعْلُومَةٍ وَ لَوْنٍ مَعْلُومٍ ثُمَّ يُعْطَى فَوْقَ شَرْطِهِ فَقَالَ إِذَا كَانَ عَلَى طِيبَةِ نَفْسٍ مِنْكَ وَ مِنْهُ فَلَا**

بِشَرْطِهِ وَ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ امْرَأَتَهُ وَ نَكَحَ عَلَيْهَا وَ تَسَرَّى عَلَيْهَا وَ هَجَرَهَا إِنْ أَتَتْ بِسَبِيلِ ذَلِكَ قَالَ اللهُ تعالی فِي كِتَابِهِ فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ وَ قَالَ أُحِلَّ لَكُمْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ وَ قَالَ وَ اللَّاتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ الْآيَةَ». (وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۷۷)

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۲۰۱.

۲. الإستبصار، ج ۳، ص ۷۲.

۳. قرب الإسناد، ص ۱۶۷.

٤. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۲۳۱.

۵. همان، ص ۲۳۰.

بَأْسَ بِهِ.[1]

و نیز روایت:

مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام **قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **مَنِ اشْتَرَى طَعَاماً أَوْ عَلَفاً إِلَى أَجَلٍ فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبُهُ وَ لَيْسَ شَرْطُهُ إِلَّا الْوَرِقَ فَإِنْ قَالَ خُذْ مِنِّي بِسِعْرِ الْيَوْمِ وَرِقاً فَلَا يَأْخُذُ إِلَّا شَرْطَهُ طَعَامَهُ أَوْ عَلَفَهُ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ شَرْطَهُ وَ أَخَذَ وَرِقاً لَا مَحَالَةَ قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَ شَرْطَهُ فَلَا يَأْخُذُ إِلَّا رَأْسَ مَالِهِ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ.**[2]

در این دو روایت شرط به معنای «مبیع» است؛ همان‌طور که بیع به معنای مبیع به کار می‌رود؛ بنابراین شرط بر بیع اطلاق شده است.

و نیز روایت باب اجاره که در آن به اجاره «شرط» گفته شده است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام **رَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيراً يَعْمَلُ لَهُ بِنَاءً أَوْ غَيْرَهُ وَ جَعَلَ يُعْطِيهِ طَعَاماً وَ قُطْناً وَ غَيْرَ ذَلِکَ ثُمَّ تَغَيَّرَ الطَّعَامُ وَ الْقُطْنُ مِنْ سِعْرِهِ الَّذِي كَانَ أَعْطَاهُ إِلَى نُقْصَانٍ أَوْ زِيَادَةٍ أَ يَحْتَسِبُ لَهُ بِسِعْرِ يَوْمَ أَعْطَاهُ أَوْ بِسِعْرِ يَوْمَ حَاسَبَهُ فَوَقَّعَ** عليه السلام **يَحْتَسِبُ لَهُ بِسِعْرِ يَوْمِ شَارَطَهُ فِيهِ إِنْ شَاءَ اللهُ وَ أَجَابَ** عليه السلام **فِي الْمَالِ يَحِلُّ عَلَى الرَّجُلِ فَيُعْطِي بِهِ طَعَاماً عِنْدَ مَحِلِّهِ وَ لَمْ يُقَاطِعْهُ ثُمَّ تَغَيَّرَ السِّعْرُ فَوَقَّعَ** عليه السلام **لَهُ سِعْرُ يَوْمَ أَعْطَاهُ الطَّعَامَ؛**[3]

مردی اجیر گرفته برای ساخت‌وساز و امثال آن. با او در عقد اجاره قرار داد کرده که اجرت را از اجناس مشخص مانند گندم و پنبه و... بدهد و مدتی نیز اجرت را از اجناس مذکور می‌داد؛ اما بعد از مدتی قیمت جنسی که به عنوان اجرت داده می‌شد، تغییر کرد. آیا اجرت به نرخ روز قرارداد محاسبه شود یا به نرخ امروز که روز حساب و کتاب است؟ حضرت می‌نویسد: به نرخ روز قرارداد اجاره. محدث بحرانی استظهار می‌کند که «**یوم شارطه**» به معنای «یوم آجره» است؛ یعنی امام عسکری عليه السلام اجاره را «شرط» نامیده است؛ یعنی اگرچه عقد اجاره در ضمن هیچ عقد دیگری نیست شرط نامیده شده است؛ بنابراین طبق استعمال امام عليه السلام شرط ابتدایی نیز شرط محسوب شده است.

این استعمالات در حالی‌است که هیچ‌یک از آنها در ضمن التزام دیگر نیست.

---

۱. همان، ص۴۱.

۲. همان، ص۳۲.

۳. الکافی، ج۵، ص۱۸۱.

به عبارت گویا و رسا: التزام مکلّفین به اینکه جهاد بر اهلش واجب است یا میراث، به اجنبیِ از ارث تعلق نمی‌گیرد یا چند همسری و دوری گزیدن از بستر زن در صورت نشوز او و اتخاذ سرّیه از مباحات غیر قابل تغییر برای مرد است یا در بیع حیوان سه روز خیار است، از مواردی نیست که در ضمن عقد بر مکلفین جعل شده باشد.

سوم: تمسک امام علیه السلام **(روایت منصور بن بزرج) در مورد نذر یا عهدی است که زن از شوهرش قبل از نکاح مطالبه می‌کند** که نذر یا عهد کن مرا طلاق ندهی و تجدید فراش نکنی، ادّعای مَجاز بودن را رد می‌کند. نکته مهم برای نفی مجازیت استعمال «شرط» در موارد شرط ابتدایی، در تمسک امام[1] به روایت نبوی است که ایشان عنوان «شرط» را صدق می‌دهد بر چنین التزام ابتدایی. هیچ حکیم زبان‌شناسی برای صدق و تطبیق دادن عنوان بر مورد، به استعمال مجازی استناد نمی‌کند؛ علاوه بر اینکه:

اولاً مجاز بودن تمام این استعمالات در شرط ابتدایی بسیار بعید به نظر می‌رسد؛

ثانیاً در مواردی که بتوان میان دو یا چند معنا، معنای واحد و جامعی در نظر گرفت و آنها را از موارد مشترک معنوی دانست، اولویت با اشتراک معنوی است. این رویّه، در مواضع متعدد از کتب لغت مانند «معجم مقاییس اللغه» و سایر کتب زبان‌شناسی مشاهد می‌شود؛

ثالثاً تبادر و نیز صحت حمل از نشانه‌های حقیقی بودن معنا برای لفظ است. «زیدٌ شرط علی نفسه ان یفعل کذا» متبادر به ذهن عرف آن است که اگر زید به صورت التزام ابتدایی چنین تعهدی کرده باشد، این جمله در مورد او صادق است و نیز در موضع دیگر مکاسب معنای لغوی شرط را «مطلق الالتزام» می‌داند.[2]

بررسی موانع

یکی از موانع، تنصیص لغوی مشهور فیروزآبادی است: «الشرط إلزام الشیء و التزامه فی البیع و نحوه»[3] که جواب‌های متعددی از آن داده شده است.

اولا: عبارت وی به یکی از توجیهات ذیل قابل حمل است:

---

۱. روایت منصور بن یونس (منصور بن بزرج): «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى علیه السلام وَ أَنَا قَائِمٌ جَعَلَنِيَ اللهُ فِدَاكَ إِنَّ شَرِيكاً لِي كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ فَطَلَّقَهَا فَبَانَتْ مِنْهُ فَأَرَادَ مُرَاجَعَتَهَا وَ قَالَتِ الْمَرْأَةُ لَا وَ اللهِ لَا أَتَزَوَّجُكَ أَبَداً حَتَّى تَجْعَلَ اللهَ لِي عَلَيْكَ أَلَّا تُطَلِّقَنِي وَ لَا تَزَوَّجَ عَلَيَّ قَالَ وَ فَعَلَ قُلْتُ نَعَمْ، قَدْ فَعَلَ جَعَلَنِيَ اللهُ فِدَاكَ. قَالَ بِئْسَ مَا صَنَعَ وَ مَا كَانَ يُدْرِيهِ مَا وَقَعَ فِي قَلْبِهِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ أَوِ النَّهَارِ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَمَّا الْآنَ فَقُلْ لَهُ فَلْيُتِمَّ لِلْمَرْأَةِ شَرْطَهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صلی الله علیه و آله قَالَ- الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ.» (الکافی، ج ۵، ص۴۰۴)

۲. «الشرط لغةً مطلق الالتزام» ج۳، ص۵۶. از نظر مرحوم شیخ، شرع و عرف در مورد معنای «شرط» اصطلاح خاصی ندارند؛ بنابراین معنای لغوی مرجع است. تکیه ویژه وی بر تعیین مراد لغویون در معنای شرط نیز به همین دلیل است.

۳. القاموس المحیط، ج۲، ص۳۶۸.

به عنوان نمونه، محقق خراسانی در استدلال شیخ به عبارت قاموس چنین اشکال می‌کند: ممکن است سخن قاموس از باب شرح الاسم باشد که در مقام تحدید نیست. اخصّ افراد شرط را بیان کرد؛ اما این دلیل بر آن نیست که استعمال اعم از آن حقیقی نیست.[1]

محقق طباطبایی یزدی سرّ این مطلب را که قاموس صرفا معنای اخصّ را ذکر می‌کند، بیان افراد متداول و دارج در عرف می‌داند.[2]

از نظر آیت‌الله شبیری زنجانی دام ظلّه معنای عبارت قاموس، مراد سایر لغویون است:

> مقصود ایشان این نیست که آقایان عبارت او را معنا کرده‌اند که الزام و التزامی که احیانا در بیع واقع می‌شود، شرط می‌باشد؛ بلکه مراد از عبارت «قاموس» این است که شرط الزام و التزامی است که ما به القوام بیع است و اصلا بیع یک الزام و التزامی است و با این معنا پس شروط ابتدایی هم حتی طبق کلام ایشان لزوم وفاء پیدا می‌کنند و به عبارت دیگر، بیع و هر چیز دیگری نیز که ابتدائاً الزام و التزام شد، مصداق برای شرط است. لازم نیست شرط الزام و التزام در ضمن و به تبع شیء دیگر باشد بلکه خود الزام و التزامی که حقیقت یک قرارداد است، آن هم داخل شرط است و ادله شروط شامل آن می‌شود.[3]

ثانیا: بر فرض هیچ یک از توجیهات فوق را نپذیرید، مانند محقق اصفهانی می‌گوییم سخن فیروزآبادی قابل اعتنا نیست؛ زیرا او متفرّد به این معناست.[4]

گفتار دوم: ادلّه قول به اختصاص

تبادر عرفی: ظاهر سخن شیخ انصاری در جای دیگری از کتاب مکاسب[5] آن است که شروط ابتدایی «شرط» محسوب نمی‌شوند. ایشان سخن پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله «**المؤمنون عند شروطهم**» را از ادله لزوم «بیع» برمی‌شمارد؛ وی در صورتی این حدیث نبوی را دالّ بر لزوم بیع می‌داند که شرط را به معنای مطلق الزام و التزام در نظر بگیریم؛ به عبارت دیگر، شرط ابتدایی را «شرط» قلمداد کنیم؛ زیرا بیع نیز الزام و التزام متبایعان است که خود این

---

۱. «هذا لو لم یکن تفاسیر أهل اللّغة من قبیل شرح الاسم الذي صحّ بالأعمّ و الأخصّ.» (حاشیة المکاسب، ص۲۳۵)

۲. «قوله «فلا حجة في ما في القاموس» إلخ أقول: مع أنّه یمکن أن یکون نظره إلی بیان بعض الأفراد کما هو المتداول في کلام اللغویین فتدبّر.» (حاشیة المکاسب، ج ۲، ص۱۰۶)

۳. کتاب نکاح، ج ۲۲، ص۷۱۴۳.

٤. «عدم الاعتداد بقول صاحب القاموس لتفردّه به.» (حاشیة کتاب المکاسب، ج ۵، ص۱۰۵)

۵. کتاب المکاسب، ج ۵، ص۲۱.عبارت ایشان در فصل دوم ذکر شد.

الزام و التزام، در ضمن عقد دیگری نیست. او مطلب را به صورت «بناءً» مطرح می‌کند؛ یعنی وی این مبنا را قبول ندارد؛ زیرا از مبنای فوق با «لکن» استدراک می‌کند و می‌فرماید: بعید نیست که بر التزامات ابتدائیه نیز «شرط» صدق نکند به دلیل تبادر عرفی بر استعمال شرط در غیر موارد الزام و التزام ابتدایی.

بررسی موانع

مواردی که ظاهرا کلمه شرط در مورد شرط ابتدایی استعمال شده، اصلی‌ترین مانع و مهم‌ترین دست‌آویز و مستمسک برای قائلان به اطلاق است؛ لکن تمام موارد مذکور در کلمات مستدلّین قابل مناقشه است.

بیان در تمام مواردی که ظاهرا استعمال لفظ «شرط» به وسیله ائمه در شروط و التزامات ابتدایی است، واقعا شرط در ضمن عقد است.

بررسی فقرات دعای توبه و دعای ندبه

امام زین‌العابدین علیه السلام در دعای توبه می‌فرماید: «**و لک یا ربِّ شرطي أن لا أعود في مکروهک و عهدي أن أهجر جمیع معاصیک**» و امام صادق علیه السلام در ابتدای دعای ندبه می‌فرماید: «**بعد أن شرطت علیهم الزهد في درجات هذه الدنیا.**»

مرحوم شیخ انصاری در مورد دو فقره دعای توبه و ندبه می‌فرماید: اگر تأمل کنید، ضمن عقد بودن این شروط واضح است «لا یخفی علی من تأمّلها»؛ اما محقق اصفهانی اشتراط ضمن عقد درباره این دو فقره دعا را توضیح می‌دهد:

در مورد دعای توبه و دعای ندبه می‌گوییم ضمنیت شرط در آنها نیز محفوظ است. طبق پذیرش این مبنا که معنای جامع در «شرط» لزوم شئ لشیئ است در دعای توبه نیز متعهد می‌شوم که توبه کنم به شرط آنکه عزم بر ترک گناه من دیگر سراغ گناه نروم. نبوت نیز به حکم آیه شریفه ﴿**لا ینال عهدی الظالمین**﴾ عهدی است الهی. خدا نبوت را به نبی خود اعطا می‌کند و او قبول می‌کند به شرط آنکه نبی خدا در مورد مظاهر دنیا زهد بورزد.[1]

---

۱. و منه یتبین الجواب عن الفقرتین في الدعاء، فإنّ الضمنیة محفوظة بکون العهد مع الله في ضمن التوبة، و اناطة توبته بالمعاهدة معه تعالی، فإنّ المعاهدة معه تعالی أمر زائد علی التوبة المتقومة بالندم و العزم علی العدم، و کذا الضمنیة في قوله (**و أوجب لي محبتک کما شرطت**) فإنّه جعل محبته منوطة و مربوطة بالتوبة، و لازما لها، و کذا الأمر في فقرة دعاء الندبة (**بعد أن شرطت علیهم الزهد في درجات هذه الدنیا**) فإنّ اختیاره تعالی لهم المقامات المنیعة منوطة بالزهد في الدنیا، و قد عرفت أنّ المراد بالضمنیة المقومة للشرطیة کون الشيء لازما لشيء، و طرفا اللزوم مختلف باختلاف المقامات. (حاشیة کتاب المکاسب (للأصفهاني)، ج ۵، ص۱۰۵)

بررسی روایاتی که در آن «شرط الله قبل شرطکم» یا «شرط الله قبل شرطک» دارد و روایتی که حاوی جریان «بریره» است

در مورد دو روایت «**شرط الله قبل شرطکم**»[1] و «**شرط الله اوثق و الولاء لمن أعتق**»[2] باید گفت: این دو روایت از باب «مجاز مُشاکلت» است؛ نظیر این سخن خدای تعالی: ﴿**فَمَنِ اعْتَدی عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَيْكُمْ**﴾؛[3] بلکه دو روایت فوق أولی به مجاز مشاکلت است؛ زیرا در آیه شریفه بین ظلم و مجازات منافرت است؛ ظلم حرام است و مجازات به حق، کاری عادلانه است؛ لکن در دو روایت فوق بین التزام ابتدایی و التزام ضمن عقد ملائمت بسیاری دیده می‌شود.[4]

محقق خراسانی جریان بریره را حمل بر مجاز مشاکلت می‌کند.[5]

محقق اصفهانی در مورد روایت خیار حیوان (**الشرط فی الحیوان ثلاثة ایام**) از استاد خود- مرحوم آخوند خراسانی- نقل می‌کند که این روایت نیز قابل حمل بر شرط ضمنی است؛[6] اما مرحوم آخوند بیانی برای مّدعای خود ذکر نمی‌کند. محقق اصفهانی مدعای استاد را به این بیان تقریب می‌کند: حق فسخ در مبیعی که حیوان است تا سه روز موجود است؛ همانند جایی که متعاقدان شرط خیار می‌کنند، خیار حیوان از ناحیه شارع اشتراط شده است؛ یعنی گاه شروط از سوی متعاقدان در عقد نهاده می‌شود و گاه از سوی شارع.

لکن به استاد اشکال می‌کند که حق خیار التزام وضعی نیست؛ بلکه حق خیار در مرحله جعل قبل از بیع از سوی شارع جعل شده است؛ علاوه بر آن، اگر سخن استاد را بپذیریم به هر حکم شرعی که به موضوعش تعلق می‌گیرد، می‌توان «شرط» گفت؛ مثلا وجوب نماز

۱. الاستبصار، ج۳، ص۲۳۱.

۲. نقل شیخ انصاری بر اساس نقل شیخ طوسی در المبسوط فی فقه الإمامیة (ج۶، ص۷۰) و علامه حلّی در تذکرة الفقهاء (ج۱۰، ص۲۷۱) است که ایشان نیز این حدیث را از مصادر عامه مانند صحیح مسلم نقل کرده‌اند؛ البته اصل این جریان در کتب حدیث شیعه (**عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ** علیه السلام **قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ لِرَسُولِ اللهِ** صلی الله علیه و آله **إِنَّ أَهْلَ بَرِيرَةَ اشْتَرَطُوا وَلَاءَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ** صلی الله علیه و آله **الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ** «الکافي، ج ۶، ص۱۹۸») نیز آمده است؛ لکن نقل عامه مفصّل‌تر است؛ اما چون قضیه بریره میان شیعه و سنی معروف بوده و مورد اختلاف نیست، به نقل عامه می‌توان اعتماد کرد.

۳. سوره بقره، آیه ۱۹۴.

۴. «أمّا مثل قوله علیه السّلام: (**شرط الله أوثق و الولاء لمن أعتق**) و قوله علیه السّلام (**شرط الله قبل شرطکم**) فمن المجاز للمشاکلة، کقوله تعالی ﴿**فَمَنِ اعْتَدی عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ**﴾، بل ما نحن فیه أولی بذلک لکمال المنافرة بین الظلم و المجازاة بالحق، و کمال الملائکة بین الإلزام الابتدائي و الإلزام الضمني للمشارکة في حقیقة الإلزام الجامع.» (حاشیة کتاب المکاسب (للأصفهاني)، ج ۵، ص۱۰۵)

۵. حاشیة المکاسب (للآخوند)، ص ۲۳۵.

۶. «و في مثل ما الشرط في الحیوان، یمکن دعوی عدم استعماله، إلّا في الضّمني، فافهم.» (حاشیة المکاسب (للآخوند)، ص ۲۳۵)

شرط بر مکلّف باشد در حالی‌که کسی به آن قائل نیست.[1]

می‌توان این اشکال را از مرحوم آخوند چنین دفع کرد که اگرچه در قانونگذاری‌های رایج میان عقلا حق خیار توسط قانونگذار قبل از هر معامله‌ای جعل می‌شود، لکن هر کس بیع کند می‌داند در ضمن آن از سوی شارع و قانونگذار چنین شرطی قرار داده شده است و طرفین باید بدانند که اگر مشروط له اعمال خیار کرد، مشروط علیه ملتزم به آن باشد و اعتراضی وارد نیست.

و آن تالی، فاسد نیست؛ زیرا می‌توان ملتزم شد به هر حکم شرعی شرط بگویند از باب مجاز مشاکلت؛ مثلا شخصی برای توجیه کار غلط خود می‌گوید: من شرط کرده‌ام که محموله مشروب برای فلانی ببرم. در جواب به او گفته می‌شود: پس شرطی که با خدا کردی چه می‌شود؟! یعنی حکم حرمت شرعی را چه می‌کنی؟

البته ایشان فرموده استاد را طبق مبنای پذیرش معنای جامع برای «شرط» تمام می‌داند.[2]

بررسی روایت «منصوربن بزرج»

در مورد این روایت باید گفت:

اولاً آنچه در این روایت آمده شرط نیست؛ بلکه نذر و عهد است؛ زیرا زن از مرد می‌خواهد کاری کند که خدای تعالی بر عهده مرد بگذارد که دیگر زن را طلاق ندهد و تجدید فراش نکند و این ظاهر در نذر و عهد است نه شرط.[3]

ثانیاً بر فرض که شرط مصطلح باشد، این مورد نیز شرط در متن عقد است؛ زیرا ظاهر آن است که عقد مبنی بر آن شرط انجام گرفته است و تصریح به شرط در متن عقد لازم

---

۱. «و أمّا قوله علیه السّلام (**الشرط في الحيوان ثلاثة أيام**) فعن شيخنا الأستاذ قدّس سرّه أنّه قابل للحمل على الضمنية، و لعله باعتبار أنّه إلزام منه تعالى في البيع و جعل حق فيه كجعل أحد المتعاقدين للخيار، لكن الضمنية المدعاة هنا كون الالتزام الوضعي في ضمن البيع، و حق الخيار ليس من مقولة الإلزام و الالتزام الوضعي، كما أنّ الخيار في مورد البيع لا أنّه مجعول في ضمن البيع، لقيام الحق في مرحلة الجعل بجاعله، و قيام البيع بالبائع، و إلّا لكان كل حكم متعلق بموضوعه مصداقا للشرط، لكونه فيه مع أنّه لا يصدق على إيجاب الصلاة عنوان الشرط.» (حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني)، ج ۵، ص۱۰۵)

۲. «نعم بناء على ما احتملنا من أنّ المبدأ لزوم شيء لشيء، و هو تارة مجعول بجعل الشرع، و أخرى بجعل غيره أمكن أن يقال: إنّ جعل الخيار في البيع مرجعه إلى جعل الخيار لازما له، فباعتبار لزوم الخيار للبيع يصدق عنوان الشرط على الخيار.» (همان)

۳. «و أمّا ورود النص بصدق الشرط على النذر أو العهد فهو إشارة إلى رواية منصور بن يونس بزرج عن العبد الصالح عليه السّلام قال: **قلت له** علیه السّلام **إن رجلا من مواليک تزوج امرأة ثم طلقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلّا أن يجعل لله عليه أن لا يطلقها و لا يتزوج عليها فأعطاها ذلک، ثم بدا له في التزويج بعد ذلک فكيف يصنع؟ فقال** علیه السّلام: **بئس ما صنع، و ما كان يدريه ما يقع في قلبه في الليل و النهار، قل له فليف للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله** صلّى الله عليه و آله **قال: المؤمنون عند شروطهم** فإنّه لا شرط بعنوانه في السؤال إلّا ما جعله لله عليه، و هو إمّا نذر أو عهد.» (همان)

نیست یا آنکه عقد مبنی بر مقاوله قبل از عقد است و این نوع مقاولات نیز مشمول ادله وجوب وفا به شرط است.[4]

ثالثاً این روایت مبتلا به معارض است؛ از این رو شیخ طوسی آن را حمل بر استحباب کرده و بعض دیگر حمل بر تقیه.

بررسی روایاتی که صاحب حدائق به آن استناد کرده است

آنچه در کلام صاحب حدائق آمده، اطلاق «شرط» بر «بیع» در بعض روایات است مانند:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ **سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللهِ** عليه السلام **عَنْ رَجُلٍ يُسْلِمُ فِي وَصِيفِ أَسْنَانٍ مَعْلُومَةٍ وَ لَوْنٍ مَعْلُومٍ ثُمَّ يُعْطَى فَوْقَ شَرْطِهِ فَقَالَ إِذَا كَانَ عَلَى طِيبَةِ نَفْسٍ مِنْكَ وَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ بِهِ.**[5]

و روایت

مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **مَنِ اشْتَرَى طَعَاماً أَوْ عَلَفاً إِلَى أَجَلٍ فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبُهُ وَ لَيْسَ شَرْطُهُ إِلَّا الْوَرِقَ فَإِنْ قَالَ خُذْ مِنِّي بِسِعْرِ الْيَوْمِ وَرِقاً فَلَا يَأْخُذْ إِلَّا شَرْطَهُ طَعَامَهُ أَوْ عَلَفَهُ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ شَرْطَهُ وَ أَخَذَ وَرِقاً لَا مَحَالَةَ قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَ شَرْطَهُ فَلَا يَأْخُذْ إِلَّا رَأْسَ مَالِهِ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ.**[6]

این روایات ظاهر در این است که «شرط» به معنای «بیع» است، لکن معنای مفعولی شرط اراده شده است؛ همان‌طور که بیع به معنای مفعولی استعمال می‌شود. بیع، التزامی ابتدایی است و ضمن التزام دیگر نیست؛ بنابراین «شرط» در این روایات به معنای مطلق التزام است.

اشکال محقق خراسانی: این بیان نامعقول است زیرا بیع به اعیان تعلق می‌گیرد و شرط به فعل یا نتیجه تعلق می‌گیرد؛ به عبارت بهتر، اگر کسی خبر داد که بیع انجام دادم، یعنی عینی را فروختم؛ اما اگر گفت شرط کردم، یعنی کاری را بر عهده گرفتم یا بر عهده کسی قرار دادم.

محقق اصفهانی به استاد خود چنین جواب می‌دهد: اگرچه معنای «بیع» الزام (به عهده

٤. «و الجواب عنها: مضافاً إلى أنّ الظاهر منها كون عقد الزواج مبنيّاً على الشرط، إمّا في ضمنه صريحاً، أو بنحو يعدّ في ضمنه عرفاً، كما إذا كان إجراء العقد بعد المقاولة مبنيّاً عليه، و لا مضايقة في كون نحو هذه الشروط مشمولاً للأدلّة، و صادقاً عليه «الشرط» أنّ الإلحاق الحكمي إنّما يتمّ لو سلمت الرواية عن الإشكال، و هو معارضتها بما دلّت على بطلان هذا النحو من الشروط، و لهذاحملت على التقيّة أو الاستحباب.» (كتاب البيع، ج١، ص١٣٦)

٥. تهذيب الأحكام، ج٧، ص٤١.

٦. همان، ص٣٢.

گذاشتن) و التزام (به عهده گرفتن) نیست، لکن در واقع معاهده و قراری از سوی متبایعان است. با در نظر گرفتن این معنای جامع، در روایت عبدالله ن سنان واژه «عقود» در آیه شریفه ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُود**﴾[1] به «عهود» تفسیر شده است.[2] اگر معنای ضیق عقد یعنی ربط و قرارداد میان دو نفر مراد باشد، باید گفت: جمله «أوفِ بربطک» صحیح باشد؛ بنابراین نامیدن بیع به التزام و تعهّد، معقول است.[3]

اشکال محقق اصفهانی در این روایات التزام داده شده است که مبیع دارای دندان و رنگ خاص باشد یا مبیع از جنس طعام یا علف باشد؛ به همان التزام «شرط» گفته شده است. به همین دلیل در روایت به «عوض» شرط گفته شده است «**و لیس شرطه الا الورق**»؛ در حالی که اگر سخن وی صحیح باشد نباید فقره مذکور در روایت صحیح باشد؛ زیرا بیع به معنای مفعولی به «عوض» گفته نمی‌شود؛ بنابراین شرط در روایات فوق به معنای التزام و تعهّد است.

روایت باب اجاره نیز دالّ بر نظر صاحب حدائق نیست. روایت چنین است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ كَتَبَ **مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ** عليه السلام **رَجُلُ اسْتَأْجَرَ أَجِيراً يَعْمَلُ لَهُ بِنَاءً أَوْ غَيْرَهُ وَ جَعَلَ يُعْطِيهِ طَعَاماً وَ قُطْناً وَ غَيْرَ ذَلِكَ ثُمَّ تَغَيَّرَ الطَّعَامُ وَ الْقُطْنُ مِنْ سِعْرِهِ الَّذِي كَانَ أَعْطَاهُ إِلَى نُقْصَانٍ أَوْ زِيَادَةٍ أَ يَحْتَسِبُ لَهُ بِسِعْرِ يَوْمَ أَعْطَاهُ أَوْ بِسِعْرِ يَوْمَ حَاسَبَهُ فَوَقَّعَ** عليه السلام **يَحْتَسِبُ لَهُ بِسِعْرِ يَوْمِ شَارَطَهُ فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ أَجَابَ** عليه السلام **فِي الْمَالِ يَحِلُّ عَلَى الرَّجُلِ فَيُعْطِي بِهِ طَعَاماً عِنْدَ مَحِلِّهِ وَ لَمْ يُقَاطِعْهُ ثُمَّ تَغَيَّرَ السِّعْرُ فَوَقَّعَ** عليه السلام

---

۱. سوره مائده، آیه ۱.

۲. «**الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ** عليه السلام **عَنْ قَوْلِ اللَّهِ** عَزَّ وَ جَلَّ ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ **قَالَ الْعُهُودُ.**» (وسائل الشيعة، ج۲۳، ص۳۲۷)

۳. «قد أشكله شيخنا الأستاذ قدّس سرّه بعدم المعقولية، فلا محالة يكون الشرط بمعنى آخر مجازا، لا بمعنى الالتزام، و وجه عدم المعقولية أنّ مقولة البيع تتعلق بالأعيان، لأنّه تمليک عين بعوض، و مقولة الالتزام تتعلق بفعل أو نتيجة، و لا يعقل تعلقه بالعين.

و يندفع: بأنّ البيع و إن لم يكن بمفهومه ألزما و التزاما إلّا أنّه واقع موقع العهد و الالتزام من المتبايعين، أي التمليک واقع موقع القرار المعاملي، و بهذا الاعتبار تكون مضامين العقود جميعا عهودا، فإنّها كما تقدم مرارا باعتبار تعلق القرار المعاملي بها عهود، و باعتبار ارتباط أحد القرارين بالآخر تكون عقودا، و لعله لأجل هذه النكتة ورد في صحيحة ابن سنان أنّ المراد من العقود هي العهود، فإنّ الوفاء يناسب العهد و الالتزام لا العقد بما هو ربط، و لذا يستهجن عرفا أن يقال «أوف بربطک» لا أنّ التفسير بالعهود لتعميم مورد الوفاء إلى العقد و الإيقاع، فإنّ التقابل بينهما من المصطلحات، و إلّا فالعقد في لسان الشارع يصدق على الإيقاع أيضا باعتبار ارتباط اليمين مثلا بمتعلقه كما في قوله تعالى ﴿**وَ لكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَيْمانَ**﴾ و بالجملة: لا شبهة في معقولية إطلاق الالتزام و العهد المساوق له على البيع و سائر العقود.» (حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط – الحديثة)، ج ۵، ص ۱۰۷)

لَهُ سِعْرُ يَوْمَ أَعْطَاهُ الطَّعَامَ.[1]

محقق اصفهانی پاسخ می‌دهد در این روایت نیز شرط در ضمن عقد است. «یوم المشارطة» همان «یوم الإعطاء» است نه یوم الاجارة؛ یعنی چون آن روز که عقد اجاره بسته شده است، شرط شده بود که اجرت از غیر آنچه پول رایج است داده شود، بر این التزام ضمن عقد قطعا «شرط» صدق می‌کند.

گفتار سوم: نظریه محقق اصفهانی

معنای «شرط» به شروط ضمن عقد اختصاص دارد و اعمّ از شرط مذکور و شرط ابتدایی نیست؛ اما ادله هیچ یک از طرفین برای اثبات مدّعایشان کافی نیست.

بیان: میان دو معنایی که شیخ برای «شرط» ذکر کرده، معنای جامع وجود دارد یا اینکه حداقل، احتمال وجود جامع، معتنا به است.

اگر مبنای ما پذیرش وجود جامع بین معنای اول و دوم باشد،[2] آن معنای جامع چنین است «لزوم شیئ لشیئ»؛ یعنی وابسته بودن چیزی به شیء دیگر؛ در این صورت به طور حتم، ضمنیت شرط در عقد، اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا معنای شرط چنین است اگر بخواهد کاری اتفاق بیفتد، باید قبل از آن کار دیگری محقق شود.

و اگر مبنای ما در معنای شرط، صرف ملتزم شدن و به عهده گرفتن باشد، لازم نیست شرط ضمن عقد باشد.[3]

بنابراین اینکه آیا شرط ابتدایی را «شرط» دارای اثر شرعی بدانیم یا خیر وابسته به آن است که آیا معنای جامع در معنای اول و دوم می‌توان در نظر گرفت یا خیر، یعنی بحث مبنویّ است، سپس وی دلیل مثبتین و نافین را ذکر می‌کند و هر دو را ناتمام می‌داند.

---

۱. الکافي، ج۵، ص۱۸۲.

۲. ظاهراً وی این مبنا را پذیرفته است؛ زیرا در ابتدای بحث، وجود جامع را به صورت «یمکن أن یقال» و احتمال «بناء علی ما احتملنا من أن المبدأ، لزوم شیئ لشیئ» مطرح می‌کند و در ادامه کلام، درباره ادله شیخ انصاری در مورد تباین دو معنای مذکور می‌نویسد: «و فیه مواقع للنظر»، سپس چهار اشکال بر وی وارد می‌کند. (الحاشیه علی المکاسب، ج۲، ص۱۰۹)

۳. «تحقیق المقام: أنّ الشرط إن کان بمعنی اللزوم الجامع لجمیع أنحاء اللزوم فالشرط لیس لزومه باعتبار جعل الشيء لازما لنفسه، حتی لا یتوقف معناه علی معاملة یرتبط بها، بل باعتبار جعل شيء لازما لشيء کما في غیر الشرط الفقهي، و نتیجته حینئذ جعل الخیاطة مثلا لازما للبیع و نحوه، و کونها له أو علیه من لوازم مورد الجعل لا مقوم لمعنی المجعول، و إن کان بالمعنی المساوق للعهدة فلا یتوقف في نفسه علی معاملة، بل لا بد من استفادة الإطلاق أو التقیید من الخارج.» (حاشیة کتاب المکاسب (للأصفهاني)، ج ۵، ص۱۰٤)

البته به نظر نگارنده، تصور چنین جامعی ممکن نیست؛ زیرا اینکه گفته می‌شود التزام مشروط له به وفای به عقد موقوف است بر عمل مشروط علیه به شرط این معنا از احکام عقلائیه شرط است نه مدلول مطابقی شرط.

بیان: آنچه در شرط ضمن عقد رخ می‌دهد «قرار دادن شرط در ضمن عقد» است؛ ولکن مدّعای متصّورین جامع «قرار دادن شرط به عنوان لازمه عقد» است و بین این دو فرق بیّن است. بله در بعضی موارد لازمه عقلی اشتراط در ضمن عقد، لازم بودن شرط است نسبت به عقد.

تکمله: ایشان فرمود جامع چنین است: «لزوم شیئ لشیئ»؛ بنابراین اگر شرط به نحو التزام طرفینی باشد، اگرچه در ضمن عقد نباشد (مثلاً زید به عمرو بگوید اگر خانه مرا رنگ کنی، یک دست کت و شلوار برایت می‌دوزم) از نظر قائلین به مبنای وجود جامع بین دو معنای شرط، این شرط لازم الوفا است و تنها شرط ابتدایی بحت که صرف وعده است، شرط محسوب نمی‌شود.

تحلیل عقلایی شرط

آیت‌الله سیدکاظم حائری از شاگردان نخبه آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر در تحلیلی استوار بر تجزیه و تحلیل عرف و عقلا از معنای «شرط» چنین می‌فرمایند: به عنوان مقدمه باید گفت امر شارع به لزوم وفا به شرط، حکم تعبدی صرف نیست؛ بلکه شرط از نظر عقلا اقتضای وجوب وفا دارد؛ بنابراین اگر بخواهیم بدانیم کدام دسته از قول و قرارها لازم الوفا است، باید بدانیم عقلا کدام گونه از آنها را واجب‌الوفا می‌دانند.

عنصر مؤثر در وجوب وفا به شرط از نظر عقلا یا «مطلق تعهد و التزام» است که در این صورت تعهد ابتدایی و بحت (وعد) هم الزام‌آور است.

یا «ضمنیت در عقد» دخیل در وجوب وفا به شرط است؛ در این صورت باید تحلیل کرد که نکته و سرّ وجوب وفای به شرط از نظر عقلا چیست. ضمنیتی که دخیل در وجوب وفا به شرط است به چهار گونه متصوّر است[1]:

---

۱. فقه العقود، ج ۱، ص، ۲۴۲، «إلفات النظر إلی تحلیل عقلائي في المقام. و توضیحه: أنّه لا ینبغي الإشکال في أنّ الشرط في نظر العقلاء مقتض بذاته لوجوب الوفاء، و لیس وجوب الوفاء بالشرط حکما تعبدیّا بحتا، فإذا استطعنا أن نلقي ضوءا بالتحلیل العقلائيّ علی ما یقتضي وجوب الوفاء و استبعدنا دخل بعض العناصر عقلائیّا في هذا الحکم عرفنا أنّ ذاک العنصر لیس دخیلا في مفهوم الشرط.

و علی هذا الأساس نقول: إنّ العنصر المؤثّر في وجوب الوفاء عقلائیّا إمّا هو مطلق التعهّد و الالتزام و إن کان ابتدائیّا بحتا، أو خصوص الالتزام الضمنيّ بأن تکون الضمنیّة عنصرا دخیلا في وجوب الوفاء. فإن فرض الأوّل فلا إشکال في شمول

یکم: ظرفیت، یعنی عقد صرفا ظرف وجود شرط است؛ لکن می‌دانیم ظرفیت بما هی ظرف از نظر عقلا اثری در وجوب وفا ندارد.[1]

دوم: قیدیت، یعنی شرط قید متعلق عقد باشد (اگر قید اصل عقد باشد، موجب تعلیق مبطل است؛ لذا فرمود: شرط قید متعلق عقد است)؛ در این صورت باید گفت: همواره شرط فاسد مفسد عقد است؛ زیرا مبیع چنین می‌شود: فروختم خانه مقید به خیاطت ثوب مشخص را. اگر قید فاسد باشد، مقیّد (مبیع) نیز باطل خواهد شد؛ مثلا بگوید خانه به قید شرب مسکر را فروختم، بیع این مبیع باطل است. تالی فاسد دیگر این سخن آن است که اگر شرط متعذّر الوفاء شد، در این صورت وفا به عقد نیز متعذّر می‌شود و امکان وفا به عقد نخواهد بود و عقد باطل خواهد شد؛ در حالی که در این فرض همگان اذعان به صحت معامله دارند؛ البته حق فسخ برای مشروط له وجود دارد.[2]

سوم: داعویّت، به این بیان که مبیع همان شیء مشخص است؛ لکن وقتی مشتری پیشنهاد بایع را می‌شنود، در مشتری انگیزه خریدن به وجود می‌آید. در این فرض، اگر به شرط وفا نشود نمی‌توان به بطلان بیع حکم داد؛ چون مبیع مشخص است و تحویل مشتری شده است؛ مثل جایی که مشتری دارو می‌خرد و داعی او آمدن بیماری فرزندش است. اگر طفل مریض نباشد، بیع باطل نیست؛ زیرا مبیع مقید نیست. علاوه بر آن مشتری حق رجوع به بایع، به عنوان حق فسخ ندارد. بله! اگر داروفروش خبر مریضی طفل را بدهد سپس مشتری بر اساس خبر او به اشتراء اقدام کند و کذب خبر روشن شود، حق فسخ برای مشتری محفوظ است. در مورد بحث نیز اگر مشروط علیه به شرط خود وفا نکند، حق فسخ برای مشروط له ثابت است؛ زیرا اوست که مشروط له را اغراء به انجام معامله کرد.

اگر مراد از شرط این معنا باشد(مجرد التزام در برابر التزام دیگر) دو تالی فاسد بر آن مترتب است:

یکم: در این صورت التزام به شرط در عقد کامل که ایجاب و قبول آن تکمیل شده است

الشرط للشرط الابتدائيّ بمعنی مطلق التعهّد و الالتزام. و إن فرض الثاني بأن تكون الضمنيّة عنصرا دخيلا في وجوب الوفاء قلنا: إنّ الضمنيّة التي تفترض دخيلة في وجوب الوفاء يحتمل فيها عدّة معان»

1. «الأوّل أن يكون المقصود بها مجرّد ظرفيّة العقد لذكر الشرط بقطع النظر عن أيّ ربط آخر بين الشرط و العقد. و من الواضح أنّ الظرفيّة بما هي ظرفيّة لا أثر لها عقلائيّا في وجوب الوفاء.» (فقه العقود، ج ۱، ص۲۴۲)

2. «الثاني أن يكون المقصود بها القيديّة بأن يكون الشرط مقيّدا لمتعلّق العقد و مخصّصا له. و من الواضح أنّه لو كان المقصود بالشرط الضمني ذلک لكان هذا مستلزما لكون الشرط الفاسد مفسدا للعقد، و لكون عدم وفاء المشروط عليه بالشرط موجبا لعدم إمكان الوفاء بالعقد من قبل الطرف الآخر في حالة فقدان ما اشترط، لا موجبا لخيار الفسخ. و من الواضح عقلائيّا أنّ تخلّف الشرط إنّما يوجب خيار الفسخ لا أكثر من ذلک.» (همان)

باید از نظر عقلا با عقدی که صرفا ایجاب آن گفته شده است و در برابر آن التزام مشتری به قبول وجود دارد، یکسان باشد؛ در حالی که چنین نیست. عقلا در شقّ دوم حکم به وجوب وفاء به شرط نمی‌دهند؛ یعنی اگر ملاک وجوب وفا تقابل دو التزام باشد، حکم وجوب وفا تعبّدی خواهد بود نه عقلایی؛ در حالی که ثابت شد حکم وجوب وفاء عقلایی است نه تعبدی.

دوم: گاهی اوقات شرط می‌کنند؛ اما داعی بر انجام معامله از قبل موجود است و مشروط علیه حتی در صورت تخلّف شرط نیز وارد معامله می‌شود لکن شرط می‌کند تا منفعت بیشتری نصیبش شود. در این فرض، طبق این معنا از شرط باید قائل شویم مشروط له حق فسخ ندارد و حال آنکه همگان به وجود این حق حکم کرده‌اند.[1]

یلاحظ علیه: اولاً اینکه ایشان فرمود اگر شرط به این معنا باشد، معنای شرط تعبدی

---

۱. «الثالث أن یکون المقصود بها الداعویّة، بأن یکون التزام المشروط علیه بالشرط هو الذي دعا المشروط له إلی قبول الدخول في العقد، و الالتزام به، و تخلّفه لا یوجب فساد العقد أو عجز المشروط علیه عن الوفاء بالعقد؛ لأنّ تخلّف الداعي لا یؤثّر شیئا من هذا القبیل، إذ لم یکن قیدا في متعلّق العقد، و لکن تخلّفه یوجب الخیار للمشروط علیه رغم أنّ تخلّف الداعي في سائر الموارد لا یوجب الخیار، و ذلک لأنّ السبب في اعتقاد الشخص بالداعي الذي أوجب دخوله في العقد لم یکن هو إغراء صاحبه إیّاه و إیحاءه إلیه بذلک الداعي، و لذا لم یوجب تخلّفه الخیار.
أمّا إذا کان صاحبه هو الذي أغراه بذلک و أوحی إلیه ذلک فتخلّفه یوجب في نظر العقلاء الخیار، بنکتة أنّ المغرور یرجع إلی من غرّه. فمثلا لو أنّ أحدا اشتری الدواء لعلاج ابنه باعتقاد کون ابنه مریضا، ثمّ انکشف الخلاف لم یکن له خیار الفسخ، لأنّ مجرّد تخلّف الداعي لا یوجب الخیار، و لکن لو کان الصیدليّ هو الذي أغراه و أوحی إلیه بأنّ ابنه مریض فصدّقه و اشتری منه الدواء، ثمّ تبیّن الخلاف، فهنا یوجد له عقلائیّا خیار الفسخ. و ما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ التزام المشروط علیه هو الذي أغری المشروط له و دعاه إلی الدخول معه في العقد، فتخلّفه یوجب الخیار.
أقول: إن کان هذا هو معنی ضمنیّة الشرط، فهذا ثابت في کلّ التزام متقابل للالتزام الآخر حینما یکون أحد الالتزامین هو الداعي لالتزام الآخر، و لو لم یکن الالتزام الآخر عبارة عن الالتزام بعقد واجد للإیجاب و القبول المغایرین تماما للشرط. و الفرق بین هذا و بین الشرط في ضمن العقد بمجرّد أنّ ما یقابل الشرط في الثاني هو الدخول في عقد کامل ذي إیجاب و قبول غیر الشرط، و في الأوّل هو مجرّد التزام في مقابل الالتزام بالشرط لیس عقلائیّا فارقا موجبا لوجوب الوفاء و عدمه، فلو کانت الضمنیّة بهذا المعنی لزم کون دخل هذا العنصر في وجوب الوفاء دخلا تعبّدیا صرفا، و قد فرضنا منذ البدء أنّ اقتضاء الشرط بذاته للوفاء یکون أمرا عقلائیا، و لیس تعبّدا بحتا.
و الواقع أنّ ارتباط الشرط بالعقد الموجب للخیار لدی تخلف المشروط علیه لیس منحصرا بداعویّته لقبول المشروط له بالعقد، و لذا تری أنّ الخیار ثابت عقلائیّا للمشروط له عند تخلّف المشروط علیه حتّی في المورد الذي کان للمشروط له داع آخر تامّ الداعویّة إلی دخوله في العقد من دون حاجة إلی ضمّ الشرط إلیه، و إنّما اشترط ذلک الشرط طلبا للمزید من الخیر، إذن فللشرط في ضمن العقد ارتباط آخر بالعقد زائدا علی مسألة الداعویّة، و هو التقابل الذي نشرحه في الاحتمال الرابع.
و أیضا یری العقلاء ثبوت الخیار في تخلّف الوصف في الموارد الراجعة إلی تخلّف الشرط، کما لو باعه العبد الکاتب فتبیّن أنّه لیس بکاتب مع أنّه ربما یفترض أنّ البائع لم یکن هو الذي أغراه في المقام، بل المشتري هو کان من أوّل الأمر معتقدا أنّ هذا العبد کاتب و البائع أیضا کان معتقدا نفس الاعتقاد، فتبایعا مبنیّا علی کونه کاتبا.» (همان، ص۲۴۳)

خواهد شد؛ چرا که این معنا از شرط از نظر عقلا موجب وفا به شرط نیست، ناتمام است؛ بلکه عقلا حکم به وجوب وفا به التزام در مقابل التزام دیگر می‌دهند حتی اگر عقد کامل نشده باشد. اگر زید ملتزم شود کالا را به عمرو تملیک کند به شرط آنکه عمرو نیز ملتزم به کاری معیّن شود و همین مطلب داعی شود، عمرو آن کار را انجام دهد، اگر زید کالا را به عمرو تملیک نکند، از نظر عقلا عمرو حق فسخ این معامله را دارد و مستحق اجرة المثل است؛ بنابراین حکم به وجوب وفا در تمام فروض عقلایی و غیر تعبّدی است.

ثانیا اگر معنای «داعی» را ضیق در نظر نگیرید، در مورد مذکور نیز داعویت وجود دارد نه به این معنا که اگر شرط نباشد، مشروط له اقدام به معامله نمی‌کند؛ بلکه شرط، داعی او بر رغبت بیشتر بر انجام معامله است. «داعی» یعنی رغبت‌دهنده به اصل انجام معامله یا سرعت در معامله است؛ بنابراین اشکال دوم نیز مندفع است.

چهارم: تقابل، التزام به شرط از ناحیه مشروط علیه در مقابل التزام مشروط له به عقد است. هر یک ملتزم به چیزی مستقل از دیگری است. بر خلاف تصویر دوم (قیدیت) که عدم التزام به شرط موجب عدم التزام به عقد است؛ طبق مبنا و معنای «قیدیت» وقتی شرط قابل وفا کردن نباشد، دیگر عقد قابل وفا نخواهد بود و التزام مشروط له به عقد ناممکن است؛ در حالی که وجدانا التزام به عقد ممکن است؛ لکن در این تصویر، تعذّر وفا به شرط موجب تعذر وفا به عقد نخواهد بود و البته حق فسخ برای مشروط له ثابت است. طبق این معنا از شرط آنچه از نظر عقلا موجب حکم به وجوب وفا به شرط است «تقابل میان عقد و شرط» است و همین سرّ وجوب وفای به شرط و عقد نزد عقلا است.

نکته: تقابل مذکور لزوما در ضمن عقد نیست؛ بلکه تقابل بین شرط و التزام دیگر لازم است؛ خواه آن التزام، عقد متکامل باشد یا صرفا یک التزام مانند ایجاب باشد.

به نظر می‌رسد تحلیل عرفی و عقلایی از «شرط» در بحث ما گره گشاست؛ زیرا:

اولا شرع در تعیین مفهوم موضوع بیانی زاید بر آنچه عرف تشخیص می‌دهد ندارد؛

ثانیا حکم شرع به وجوب وفا به شرط تأکید حکم عقل است؛ لذا حکم شرع در اینجا تعبدی نیست؛ بنابراین تحلیل عقلایی شرط می‌تواند پاسخگوی سؤال اصلی مقاله باشد؛ یعنی از نظر عقلا کدام شرط را لازم الوفا است.

از میان تحلیل‌های چهارگانه فوق، چهارمین آنها صائب است؛ زیرا از نظر عرف و عقلا سرّ وجوب وفای به شرط، قرار گرفتن التزامی دیگر در برابر آن است؛ خواه این التزام مقابل، عقد باشد یا التزام صرف؛ مثلا اگر زید به عمرو التزام بدهد خانه عمرو را تعمیر کند به

شرط آنکه عمرو ضامن وام بانکی زید شود، اگر زید خانه عمرو را مرمّت کرد، از نظر عقلا بر عمرو واجب است ضامن وام زید شود و در صورت امتناع عمرو از این کار حاکم باید عمرو را به وفا به شرط اجبار کند؛ البته این مقدمه نیز باید به استدلال فوق ضمیمه شود که چون شرع مطهّر در تعیین مفهوم «شرط» دخالتی ندارد، متشرّعه نیز حکم به یکسانی حکم شرع و عقلا در این باره می‌کنند.

نتیجه

بنابراین علاوه بر پذیرش ادله کسانی که قول به اعم را رد می‌کنند، باید گفت: این ادله فقط شرط ابتدایی بحت را از معنای «شرط» خارج می‌کنند؛ لکن انحصار شرط به «شرط ضمن عقد» ناصواب است؛ طبق تحلیل فوق از معنای «شرط» شرط ابتدایی که در قبال آن، التزام شخص دیگر موجود است نیز وجوب وفا دارد و فقط شرط ابتدایی بحت و صرف -که آن را «وعد» می‌نامیم- واجب‌الوفا نیست؛[1] بنابراین حقیقت شرعیه در «شرط» وجود ندارد؛ همان‌طور که محقق قمی فرموده است:

> ثمّ إنّ لفظ الشرط لم تثبت فیه حقیقة شرعیّة یحمل علیها، و قد ذکرنا أنّ ماله حقیقة عرفیة إلی الإلزام و الالتزام، أو ما ینتفي بانتفائه المشروط، فیشمل کلّ ماالتزمه مؤمن من وعد أو عهد أو نذر أو غیر ذلک و منها الالتزام في ضمن العقد، سواء علّق لزوم العقد و استمراره علیه أم لا.[2]

تااجتهاد

1. «و الرابع أن یکون المقصود بها التقابل بین الشرط و العقد، بمعنی أنّ الالتزام بالشرط من طرف المشروط علیه، و الالتزام بالعقد من طرف المشروط له متقابلان، أي جعل أحدهما مکافأة للآخر، فکأنّهما أمران متبادلان، لو قدّم أحدهما البدل رأی الآخر نفسه ملزما بتقدیم المبدل. و هذا غیر تقیّد متعلّق أحدهما بالآخر بمعنی التحصیص، فإنّ التقابل بین أمرین یستدعي استقلال أحدهما عن الآخر لا التحصیص به، و لذا تری أنّ التخلف عن الشرط لا یوجب عجز الشخص الآخر عن الوفاء بالعقد، و إنّما یوجب الخیار، فإن کانت نکتة وجوب الوفاء هي هذا التقابل فهذه موجودة في کلّ التزامین متقابلین من دون حاجة إلی اشتراط کون أحدهما في ضمن عقد متکامل واجد للإیجاب و القبول بقطع النظر عن الشرط، فنکتة التقابل هي التي أوجبت الوفاء. أمّا فرض دخل کون أحد الطرفین عبارة عن الدخول في عقد واجد للإیجاب و القبول مغایر للشرط، فهو یرجع إلی کون تأثیر الشرط في وجوب الوفاء تعبّدیا بحتا، و قد استبعدنا ذلک منذ البدء. و بهذا التحلیل نعرف أنّ الشرط إن سلّم کونه اسما لخصوص الشرط الضمني دون الابتدائي فإنّما نسلّم ذلک بمعنی یشمل مطلق التزام في مقابل التزام، و بما أنّ العقد بمعنی قرار مرتبط بقرار یستبطن دائما التزاما مرتبطا بالالتزام إذن یمکن التمسّک لإثبات وجوب الوفاء به بدلیل (**المسلمون عند شروطهم**).» (فقه العقود، ج ۱، ص۲۴۴)
2. رسائل المیرزا القمی، ج ۲، ص۹۴۴.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. تاج العروس من جواهر القاموس، محمدمرتضی، حسيني زبيدي، دارالفكر - بيروت، چاپ اول، ۱٤۱٤ق.
۳. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن عاملى، معروف به «شيخ حر»، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ اول، ۱٤۰۹ ق.
٤. تهذيب الأحكام، محمدبن الحسن، طوسى، ۱۰جلد، دار الكتب جلد الإسلاميه - تهران، چاپ چهارم، ۱٤۰۷ ق.
۵. جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، على بن موسى، ابن طاووس، دارالرضى - قم، چاپ اول، ۱۳۳۰ ق.
٦. حاشية المكاسب، سيد محمدكاظم طباطبايى يزدى، ۲ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، چاپ دوم، ۱٤۲۱ ه ق.
۷. حاشية كتاب المكاسب، آقارضا بن محمدهادى، همدانى، جناب مؤلف، قم - ايران، چاپ اول، ۱٤۲۰ ه ق
۸. حاشية كتاب المكاسب، محمدحسين كمپانى، اصفهانى، ۵ جلد، أنوار الهدى، قم - ايران، چاپ اول، ۱٤۱۸ ه ق.
۹. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن احمد بن ابراهيم، بحرانى، آل عصفور، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، چاپ اول، ۱٤۰۵ ه ق.
۱۰. رسائل الميرزا القمي، سيدابو القاسم بن محمدحسن، گيلانى، ميرزاى قمّى، دو جلد، دفتر تبليغات اسلامى - شعبه خراسان، قم - ايران، چاپ اول، ۱٤۲۷ ه ق.
۱۱. شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد، حميرى، ۱۲ جلد، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، چاپ اول، ۱٤۲۰ ه ق.
۱۲. الصحيفة السجادية، على بن الحسين عليه السلام، امام چهارم، دفتر نشر الهادى - قم، چاپ اول، ۱۳۷٦ش.
۱۳. فقه العقود، سيدكاظم حسينى، حائرى، مجمع انديشه اسلامى، قم - ايران، چاپ دوم، ۱٤۲۳ ه ق.
۱٤. قرب الإسناد، عبداللهبن جعفر، حميرى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ اول، ۱٤۱۳ ق.
۱۵. كتاب البيع، سيدروح الله، موسوى خمينى، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، چاپ اول، ۱٤۲۱ ه ق.
۱٦. كتاب العين، خليل بن أحمد، فراهيدى، ۹جلد، نشر هجرت - قم، چاپ دوم، ۱٤۰۹ق.
۱۷. كتاب المكاسب، مرتضى بن محمدامين، انصارى دزفولى، ٦ جلد، كنگره جهانى بزرگداشت شيخ اعظم انصارى، قم - ايران، چاپ اول، ۱٤۱۵ ه ق.
۱۸. كتاب نكاح، سيدموسى، شبيرى زنجانى، مؤسسه پژوهشى راى‌پرداز، قم: ايران، چاپ اول، ۱٤۱۹ ه ق.
۱۹. كتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن على، ابن بابويه، ٤جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم - قم، چاپ دوم، ۱٤۱۳ ق.
۲۰. لسان العرب، محمدبن مكرم، ابن منظور، ۱۵جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر - بيروت، چاپ سوم، ۱٤۱٤ق.

۲۱. المحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد، صاحب بن عباد، ۱۱جلد، عالم الكتاب – بيروت، چاپ اول، ١٤١٤ق.
۲۲. مصباح الفقاهة، سیدابوالقاسم، موسوی خویی، ۷ جلد، انتشارات داوری، ایران: قم، چاپ اول، ١٤١٨ه ق.
۲۳. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد، راغب اصفهانی، دار القلم – الدار الشامية – بيروت – دمشق، چاپ اول، ١٤١٢ق.
٢٤. النهاية في غريب الحديث و الأثر، مبارک بن محمد، ابن اثیر جزري، موسسه مطبوعاتي اسماعيليان – قم، چاپ چهارم، ١٣٦٧ش.

آموزش OneNote



می‌توان ادعا نمود یکی از اولین دغدغه‌های هر پژوهشگری، چگونگی ثبت و ضبط آموخته‌هاست. علاوه بر تأکید اولیاء دین به نوشتن و کتابت، عقل و تجربه به ضرورت یادداشت برداری و ثبت دانش حکم می‌کند.

همه ما تجربه انواع یادداشت را داریم. گاهی در دفترهای صد برگ و هشتاد برگ، زمانی بر کاغذهای کلاسور، گاه بر روی برگه های A4 و A5، گاه بر روی فیش‌های تحقیقاتی و گه‌گاهی بر روی تکه پاره‌ای از کاغذ مطالبی یادداشت کرده‌ایم. اگر چه نظم شخصی افراد در ساماندهی این گونه نوشته‌جات سنتی، میزان بهره‌برداری از آنها را تعیین می‌کند؛ اما تقریبا تمامی این نوشته‌ها در دو امر مشترکند:

اولاً: همیشه در دسترس نیستند.

ثانیاً: جستجوی مطالب از لابه لای انبوه کاغذها کاری سخت و طاقت فرساست.

چه بسا یادداشت‌هایی که سال‌هاست گوشه کتابخانه یا لابه لای کمدهای خانه خاک می‌خورد و یک بار سراغی از آنها نمی‌گیریم؛ بگذریم از حجیم بودن و سنگینی این نوشته‌ها که دردسری مضاعف است...

توجه به تمامی این مشکلات، اهمیت یادگیری و استفاده از یادداشت‌برداری الکترونیکی

را برای ما صد چندان می‌کند. به لطف نرم‌افزارهای مفید موجود که هزاران کتاب را در خود جای داده‌اند، ضرورت استفاده از رایانه برای مطالعه این کتب در میان پژوهشگران جا افتاده، اما هنوز یادداشت برداری الکترونیکی چندان که شاید و باید همگانی نشده است.

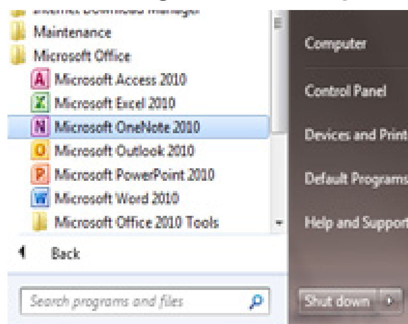
سرعت در یادداشت‌برداری، نظم دهی منطقی به مطالب، جستجوی سریع اطلاعات، همراه بودن همه نوشته‌جات، امکان اشتراک گذاری آسان مطالب، صرفه‌جویی در مصرف کاغذ بخشی از ویژگی ثبت الکترونیکی دانش است.

امروزه نرم‌افزارهای پیشرفته و بسیار خوبی در این زمینه وجود دارد که آشنایی با آنها می‌تواند سرعت یادداشت‌برداری و بهره برداری از آنها را چندین برابر کند. از میان این نرم‌افزارها، چهار نرم‌افزار «**وان نت**»، «**فیش‌نگار**»، «**فیش تبلیغ**» و «**پژوهش‌یار**» از امکانات بالایی برخوردار هستند که به فضل خدا در چند شماره به معرفی آنها خواهیم پرداخت.

معرفی نرم افزار وان‌نت (OneNote)

در این مقاله به معرفی اجمالی نرم افزار «وان‌نت» می‌پردازیم.

بسیاری از پژوهشگران با نرم افزار Word آشنا هستند و اکثراً از این نرم افزار برای ثبت مطالب استفاده می‌کنند. اگر چه این نرم افزار امکانات ویرایشی بسیار زیادتری در مقایسه با نرم افزار وان‌نت دارد؛ اما از آن جا که هدف از تولید این نرم افزار فیش برداری نبوده، فاقد بعضی امکانات بوده که در ساماندهی مطالب متفرقه این اشکالات بروز می‌کند.



نرم افزار وان‌نت از سری نرم افزارهای آفیس است که معمولا در هنگام نصب نرم افزار «ورد» به طور خودکار نصب می‌شود که از زیر شاخه Microsoft Office از شاخه program در استارت منو قابل دسترسی است.

برخی از قابلیت های وان‌نت عبارتند از:

- فعالیت گروهی بر روی یادداشت‌ها یا فایل‌های یک پروژه مشترک؛
- کامل کردن نیازهای یک کاربر در کنار دیگر برنامه‌های مجموعه آفیس؛
- ضبط نظرات دیگران از طریق یادداشت‌برداری، کلیپ صوتی و فیلم؛
- میسر نمودن کارهای گروهی و اتوماسیون اداری؛
- عدم از دست دادن اطلاعات با قطع جریان برق یا توقف کار سیستم رایانه؛

- ارتباط مستقیم چند رایانه‌کار به صورت جلسه زنده در شبکه؛
- میزبان هر نوع فایل کامپیوتری؛
- طبقه‌بندی اطلاعات به دلخواه کاربر جهت دسترسی آسان‌تر؛
- جستجوی سریع در میان تمامی اطلاعات بصورت کلید واژه و موضوعی؛
- تصویربرداری از صفحه نمایش؛
- استفاده از لینک جهت ارتباط بین اطلاعات و ارتباط با برنامه‌های دیگر؛
- قابلیت انتخاب قاب‌های مناسب و زیبا برای یادداشت‌ها؛
- حفاظت از اطلاعات با تهیه مداوم نسخه پشتیبان از اطلاعات؛
- ارتباط مستقیم با برنامه اوت‌لوک جهت یادآوری کارهای مهم و جلسات؛
- امنیت اطلاعات با رمزگذاری برای اطلاعات؛
- قابلیت استفاده از قلم نوری و اشکال گرافیکی در میان یادداشت‌ها؛
- قابلیت ارسال خروجی چاپی هر برنامه کامپیوتری به وان‌نوت به صورت عکس.

به دلیل شباهت بسیاری از امکانات «وان نت» و «ورد»، تنها به معرفی بعضی موارد تفاوت این دو نرم افزار می‌پردازیم.

الگوی کار این نرم افزار، شبیه‌سازی کامل از فیش‌های تحقیقاتی است. فیش‌های تحقیقاتی معمولاً از چهار عنصر موضوع اعم، موضوع عام، موضوع خاص و موضوع اخص بهره می‌برند. وان‌نت نیز به گونه‌ای طراحی شده که امکان ایجاد موضوع و زیر موضوع تا بی‌نهایت وجود دارد. در ابتدا باید یک موضوع اعم ایجاد کرد که معادل آن در وان‌نت Note book می‌باشد. همین الآن یک دفترچه جدید بسازید:

برای این کار بر روی سربرگ File کلیک در گوشه سمت چپ وان‌نت کلیک کنید.

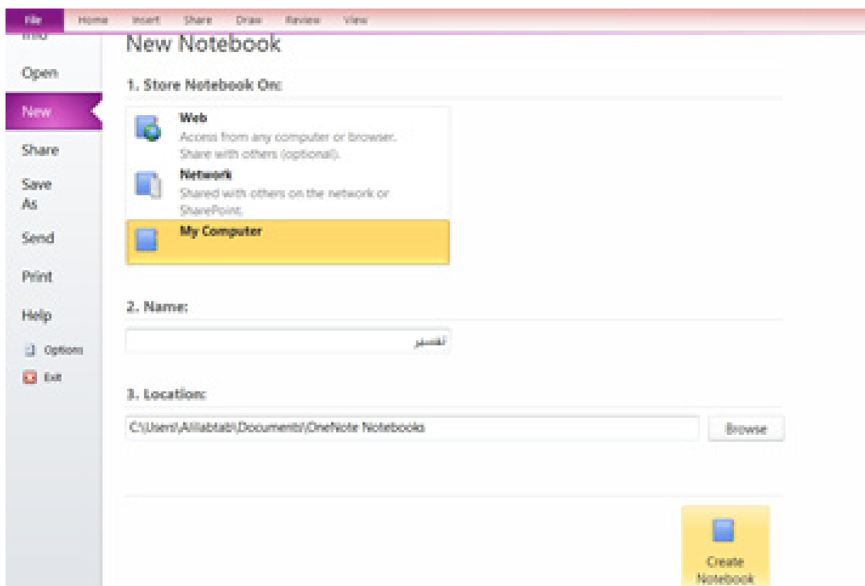
از منوی باز شده گزینه New را انتخاب کنید.

در سمت راست و در بخش اول یعنی Store Notebook on گزینه My computer را انتخاب کنید.

در بخش دوم (Name) یک نام برای دفترچه خود انتخاب کنید.

در بخش سوم (location) محل قرار گرفتن دفترچه یادداشت را مشخص کنید. توصیه می‌شود درایوی غیر از درایو c انتخاب کنید تا در صورت تعویض ویندوز یا ویروسی شدن آن، اطلاعات از بین نرود.

روی گزینه create Notebook کلیک کنید.



بعد از ایجاد «نت‌بوک» نوبت به موضوع عام و خاص می‌رسد. Section Group (گروه بخش) و section (بخش) این کار را به عهده دارند. Page نیز می‌تواند کار موضوع اخص را انجام دهد.

در عکس‌های زیر می‌توانید نمونه‌ای از Note book، Section Group،section و Page را مشاهده نمایید.



در تصویر بالا در گوشه سمت چپ، دفترچه‌های اصول، فقه و علوم حدیث قابل مشاهده است.

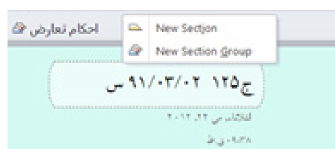
همچنین سه بخش(section) با نام‌های تعریف تعارض، تفاوت تعارض و تزاحم و منشأ تعارض ادله ایجاد شده است.



در سمت چپ بخش‌ها، در کنار علامت عبارت «تعارض مستقر» مشاهده می‌شود که نشان می‌دهد بخش‌های موجود، زیر مجموعه یک «گروه بخش» به نام «تعارض مستقر» است.

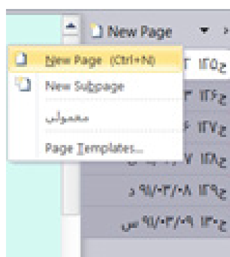
در سمت راست بخش‌ها، یک گروه بخش(section Group) با نام احکام تعارض ایجاد شده که خود دارای زیربخش‌های دیگر است و با فشردن آن قابل مشاهده است.





همان طور که گفتیم خصوصیت وان‌نت این است که می‌توان بی‌نهایت زیر موضوع ایجاد کرد. این کار به عهده Section Group (گروه بخش) می‌باشد. برای ایجاد گروه و زیرگروه روی ریبون بالای متن کلیک راست می‌کنیم. دو گزینه مذکور قابل مشاهده است:

برای ایجاد صفحه (page) بر روی گزینه New page باید کلیک کرد.



حال همه چیز آماده است. می‌توانید هر آن چه می‌خواهید تایپ کنید، یا از نرم افزار دیگر و یا صفحات وب رونوشت کنید. همچنین می‌توانید انواع فایل از جمله عکس و فیلم و... را ضمیمه کنید.

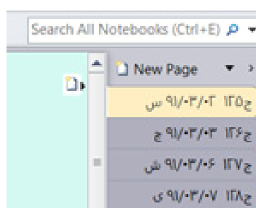
در این برنامه دکمه Save روی نوار ابزار نیست زیرا وان‌نوت بطور خودکار تمام یادداشت‌های شما را ذخیره می‌کند.

به منظور عکس گرفتن از صفحه نمایش کلید همزمان کلیدهای لوگوی ویندوز و S از صفحه کلید را در هر برنامه‌ای که هستید فشار دهید.

وان نوت می‌تواند به سرعت متن‌های تایپ‌شده، دستخط‌ها (اگر روی دستگاه صفحه

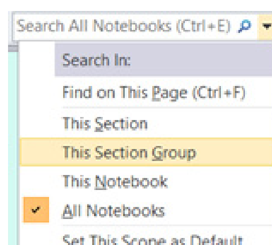
لمس‌دار نوشته شده باشند) و حتی متن داخل عکس‌ها (البته به انگلیسی) را جستجو کند.

از کادر جستجو در قسمت بالا و راست پنجرهٔ وان‌نوت برای تایپ کلمه‌ای که در پی جستجوی آن هستید استفاده کنید؛ سپس کلید Enter را بزنید یا دکمهٔ Search را کلیک کنید. شما همچنین می‌توانید از کلید ترکیبی CTRL + F برای جهش به کادر جستجو استفاده کنید.



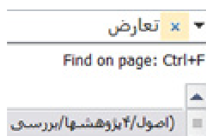
وقتی نتایج جستجو ظاهر شد، شما می‌توانید هر نتیجه جستجو را بطور جداگانه مشاهده نمایید. یا روی open search results pans کلیک کنید تا لیست کامل از صفحاتی که واژه مورد جستجوی شما را دربردارد ببینید.





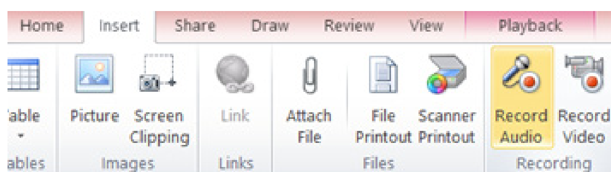
محدوده جستجو را می‌توان بر اساس بخش، گروه، دفترچه فعال و تمامی دفترچه‌ها تعیین نمود. برای این کار بر روی مثلث کنار شکل ذره‌بین در سمت راست قسمت جستجو کلیک کنید:

نکته: هر وقت خواستید رنگ زرد روی کلمات نتیجه جستجو برداشته شود روی دکمهٔ قرمز x کادر نتایج جستجو کلیک کنید.



از دیگر قابلیت‌های کاربردی وان‌نت، ضبط همزمان با تایپ مطالب است. نکته جالب توجه این است که اگر در هنگام تایپ کلید اینتر را بفشارید و پاراگراف جدید ایجاد کنید؛ علامتی در کنار پاراگراف ایجاد می‌شود که با فشردن آن، پخش صوت دقیقاً روی زمان ایجاد پاراگراف منتقل می‌شود. این قابلیت برای تایپ مطالب سر کلاس کاربرد زیادی دارد. با این قابلیت لازم نیست برای یافتن قسمتی از صحبت‌های استاد تمامی فایل صوتی را از ابتدا گوش کنید بلکه می‌توانید مستقیماً به قسمت مورد نظر منتقل شوید.

برای ضبط صوت از منوی insert گزینه Record Audio را بفشارید.



همان گونه که اشاره شد یکی از ویژگی‌های بسیار مهم وان‌نت فعالیت گروهی بر روی یادداشت‌ها یا فایل‌های یک پروژه مشترک است. برای این کار باید از دفترچه‌های مشترک استفاده کرد.

برای محسوس‌تر شدن این قابلیت فرض می‌کنیم شما یک رایانه خانگی و یک لب‌تاب دارید که وقتی در خانه هستید از کامپیوتر خانگی و وقتی بیرون از خانه هستید از لب تاب استفاده می‌کنید. در چنین حالتی به طور عادی بعض نوشته‌های شما روی وان نت سیستم خانگی و بعض مطالب روی وان نت لب تاب ذخیره می‌شود. مسلما دوست دارید امکانی بود که این نوشته‌ها به طور خودکار با یکدیگر همگام‌سازی می‌شد. وان‌نت این مشکل را حل کرده است. برای این کار باید یک دفترچه در فضای مشترک داشته باشید. دفترچه‌ای که هر دو دستگاه به آن دسترسی داشته باشند تا در هر بار اتصال به طور خودکار تمامی مطالب به دستگاه دیگر منتقل شود. فضای مشترک می‌تواند یک هارد یا فلاش و یا فضای اینترنتی باشد. همچنین برای این کار می‌توان پوشه وان‌نت را در یکی از سیستم‌های به

اشتراک گذاشت و سیستم دیگر از طریق سیم کابل مودم(lan) و یا حتی وای‌فای به آن متصل شود تا مطالب به روز رسانی شود.

سیستم کار وان‌نت به گونه‌ای است که تمامی مطالب علاوه بر دفترچه ایجاد شده، در حافظه‌ای مخفی از کامپیوتر ذخیره می‌شود بنابراین وقتی دفترچه‌ای به اشتراک گذاشته شود به محض دسترسی سیستم به دفترچه تمامی اطلاعات حافظه مخفی به دفترچه منتقل می‌شود و مطالب یکپارچه سازی می‌شود.

به دلیل طولانی بودن توضیحات نحوه ایجاد دفترچه یادداشت مشترک از بیان آن خودداری می‌کنیم.

برای آموزش این قابلیت و همچنین بسیاری از دیگر از قابلیت‌های مهم وان‌نت می‌توانید به وبلاگ زیرا مراجعه فرمایید:

http://onenote.blogfa.com

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله برای چاپ در مجله‌ی تا اجتهاد:

- موضوع مقاله فقهی یا یکی از علوم مرتبط با آن مانند اصول و رجال باشد.
- مقاله به زبان فارسی باشد.
- مقاله حتماً مشتمل بر نوآوری باشد.
- مقاله دست کم دارای یکی از ویژگی‌های ذیل باشد:

  ارائه کننده نظریه و یا یافته‌ی جدید علمی.

  ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه.

  ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه.

  ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود. (مقاله حد اکثر در ۳۰ صفحه‌ی A4 با قلم لوتوس ۱٤ (در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.)
- مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده یا همزمان برای مجله‌ی دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

مقاله باید دارای ساختار زیر باشد:

- عنوان مقاله و نام مؤلف یا مؤلفان
- چکیده: مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در پنج سطر در اول مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد.

- کلید واژه
- مقدمه(طرح مسأله)
- بدنه اصلی مقاله
- نتیجه
- منابع و مآخذ

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام منبع، شماره جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.

برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.

٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

خلاصة المقالات

العنوان: الانصراف من وجهة نظر سماحة آية الله الشبيری الزنجانی

مرکز الإمام محمد الباقر علیه السلام **الفقهی**

الخلاصة

هذه المقاله تقوم فی البدایة بدراسة معنی الانصراف و فی المرحله الثانیه ینقسم الانصراف بثلاثة الاقسام التی لا حجیة لها الا لقسم واحد منها فحسب. ثم تسلط الاضواء علی مناشیء الانصراف و هی الغلبه الوجودیة و بناء العقلاء و بناء المتشرعة و کثرة الاستعمال و القدر المتیقن فی مقام التخاطب و أنّ هذه العناوین تنشأ الانصراف بالعنایه بمناسبات الحکم و الموضوع.

البحث التالی هو تنبیهات الانصراف التی تبیّن فی ثمانیة عناوین و فی النهایة اختارت لفهم افضل البحث سبعة عشر تطبیقا من تطبیقات الانصراف.

مفاتیح البحث

الانصراف، مناشیء الانصراف، تعریف الانصراف، تطبیقات الانصراف.

العنوان: التمسک بالعمومات و الإطلاقات فی المصادیق المستحدثة

الشیخ علیرضا الأعلایی

الخلاصة

یستنبط الحکم الشرعی للمصادیق المستحدثه من خلال التمسک بالعموم القرآنی و الروائی و اطلاقهما عاده.

تقوم هذه المقاله بطرح الاشکالین حول هذا المنهج فی التمسک بالعمومات و الاطلاقات.

فی الاشکال الاول بعد دراسه مدی وظیفه الامام علیه السلام و نطاقها نحصل علی هذه النتیجه أنّ الامام علیه السلام لیس علیه واجب البیان بالنسبه الی الاجیال القادمه و بالتالی لا نستطیع ان نثبت عدم وجود المخصص و المقید من عدم بیانهما.

فی الاشکال الثانی بعد تسلّم وجوب البیان علی الامام علیه السلام بالنسبه الی الاجیال القادمه، یستنتج عدم حجیت العمومات و المطلقات بالنسبه الی المصادیق المستحدثه، من خلال احتمال عدم تمکّن الامام علیه السلام من بیان کل المخصصات و المقیدات.

مفاتیح البحث

الاطلاقات، العمومات، المصادیق المستحدثه، واجب البیان، التمکن من البیان

العنوان: نشر خبر الفحشاء

السيد عبدالحسين آل ياسين

الخلاصة

المقصود من الكتابة هذه هو البحث عن حكم عنوان إشاعة الفاحشة - بمعنى نشر خبرها و ذكرها عند الآخرين لا نشر نفس الفاحشة -، و انّه هل يمكن اثبات حرمة هذا العنوان على حدةٍ و مستقلاً عن سائر العناوين المحرّمة كالغيبة و البهتان و ما شاكلهما أو يختص حرمته بصورة صدقِ عنوانٍ محرّمٍ آخر عليه. و قد بُحِثَ فى مطاوى الكتابة عن حكم بعض المسائل أيضاً كالبحث عن انّه هلّ يمكن القول بحرمة نقل خبر الفاحشة من دون اشاعته و نشره؟ و كالبحث عن حكم نقل خبر المعصية التى لا تصدق عليها الفاحشة و... و قد انتج من جميع ما ذكر فى الكتابة انّه لا يمكن الحكم بحرمة هذا العنوان مطلقاً و بشكل مستقلّ عن سائر العناوين، بل حرمته منوط بصدق عنوان محرم آخر عليه كعنوان الغيبة أو البهتان أو الإعانة على الإثم و التصعيد للشهوات و تهيئة الأرضيّة للمعصية و إثارة الشهوة أو تذليل المجتمع الاسلامى و تشويه سُمعته بين سائر الملل أو الإفساد بإذهاب بيئة الاعتماد و السكون فى المجتمع و ايجاد الرعب فى الناس أو بتخريب وجهة نظر الآخرين بالنسبة الى الإسلام و المنتحلين به و.... كما انه لايناط الحكم بالحرمة بصدق عنوان الإشاعة أو عنوان الفاحشة.

مفاتيح البحث

اشاعه الفحشاء، اشاعه الفاحشه، الاخبار بالفحشاء، نقل الفحشاء، انتشار الفحشاء، اذاعه الفحشاء، الجهر بالسوء، اظهار المعصية

العنوان: استيجار الرحم

الشيخ عليمراد المهاجرى

الخلاصة

يقوم هذا المقال بدراسه احد الاقسام المتصوره فى استيجار الرحم يعنى عقد الاجاره بين الاجنيه و الاجنبى على تلقيح بويضتها بمنيّه داخل رحم تلك الاجنبيه و حفظ الجنين الحاصل فى رحمها حتى ينشأ و يتولّد لتسليم الولد بعد الولاده الى ذلك الاجنبى.

بالعنايه بأنّ الحكم بصحه هذه الاجاره مرهون بوجود الشرطين التالين، الاولى استجماع شرائط الصحه للإجاره و الثانيه عدم نهى الشارع منها، ندرس وجود هذين الشرطين من خلال فصلين و فى النهايه نستنتج بطلان تلك الاجاره المذكوره.

مفاتيح البحث

الاجاره، اجارة الرحم، العقم، التلقيح الصناعى، مذاق الشارع، الاعتبار، الاجنبيه، النطفه.

العنوان: ادارة اللقطات الاسلامية

الشيخ داوود العابدی

الخلاصة

إحدی المشاكل التّی تواجه الدول، فی زماننا هذا، مشكله اداره المفقودات و اللقطات لكنّ الاسلام تغلّب علی هذه المشكله فی منتهی البساطه من خلال برنامج تربویّ و اداره سهله مع دقّه فائقه حتی يستطيع أن يحفظ الاموال و يمنع من أن يعطّل استعمال الاموال و لو قيّمه. أمَر الاسلام فی هذا المجال أن لا تأخذ اللقطه ثمّ الاعلام و فی النهايه استعمال الملتقط.

مفاتيح البحث

احكام الاسلام الاجتماعية، اداره اللقطات، اللقطلات، اللقطة

العنوان: الشرط الإبتدائي

الشيخ مصطفى المنتظرى

الخلاصة

الشرط الإبتدائي -بمعنى الشرط الذى ليس ضمن العقد-، إن كان فى قباله التزام، وجب الوفاء به وإن كان وعداً صرفاً و بحتاً، لم يجب الوفاء به؛ لأن سرّ وجوب الوفاء بالشرط من وجهة نظر العقلاء و الشرع، هو الالتزام.

مفاتيح البحث

الشرط، الشرط الابتدائى، الشرط فى ضمن العقد.

إلى الاجتهاد

مجلة فقهية تخصصية فصلية
السنة الثالثة ـ العدد التجريبي: الحادي عشر ـ صيف ١٤٣٥

الانصراف من وجهة نظر سماحة آيةالله الشبيري الزنجاني
التمسک بالعمومات والإطلاقات في المصاديق المستحدثه / الشيخ عليرضا الأعلايي
فقه التربية / الأستاذ عليرضا الأعرافي
نشر خبر الفحشاء / السيد عبدالحسين آل ياسين
استيجار الرحم / الشيخ عليمراد المهاجري
ادارة اللقطات الاسلامية / الشيخ داوود العابدي
الشرط الإبتدائي / الشيخ مصطفى المنتظري